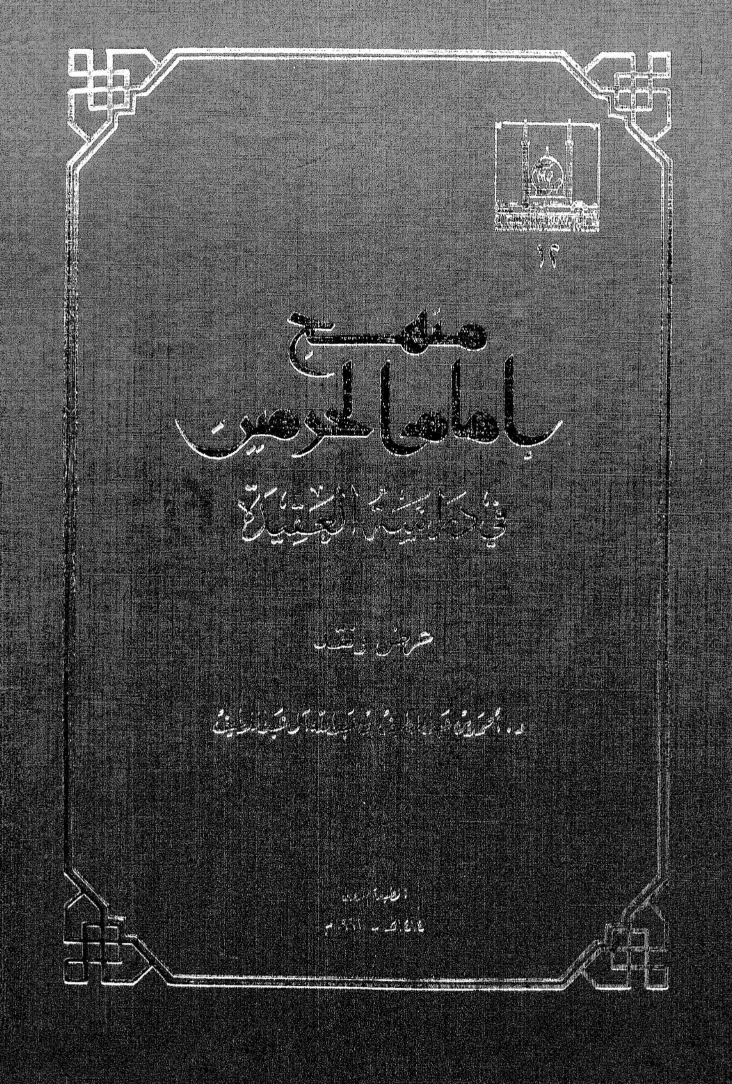

منهج
إمام الحرمين
في دراسة العقيدة
عرض ونقد

بسم الله الرحمن الرحيم



عرض ونقد

د. أحمد بن عبد اللطيف بن عبد الله آل عبد اللطيف

١٤١٤هـ - ١٩٩٣م

الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م
مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
ص . ب ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣



مطبعة
مركز الملك فيصل
للبحوث والدراسات الاسلامية

شكر وتقدير

الحمد لله أولا وأخيرا وظاهرا وباطنا، اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك... اللهم لك الحمد علي تيسيرك وتسهيلك فبفضلك وإحسانك تتم الصالحات فلك الحمد في الآخرة والأولى.

وبعد فلا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل لجامعة أم القرى وكلية الدعوة وأصول الدين على ما يبذلون لطلبة العلم من تشجيع.. وأسأل الله لهم مزيدا من التوفيق.

كما أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور/ عثمان عبدالمنعم عيش ـ المشرف على هذه الرسالة والذي منحني من علمه ووقته وتوجيهاته النافعة وإرشاداته الصائبة الشيء الكثير.. فجزاه الله عني خير ما جازى أستاذاً عن تلميذه ووالداً عن ولده فقد فتح لي قلبه وبيته...

كما أشكر كل أستاذ وزميل وكل من ساهم في إخراج هذا البحث المتواضع.

والله أسأل أن يجازيهم عني خير الجزاء إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الباحث

تقديـــم

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم. والصلاة والسلام على عبده ورسوله محمد الذي أنقذ الله به من الضلالة، وهدى به إلى الحق المبين.

أما بعد فإن جوهر حياة الإنسان هو معرفته لعلاقته بخالقه لا كما يراها هو، بل كما أرادها له الله تعالى، إذ لم يترك الله ـ سبحانه ـ للناس مجالا لتصور تلك العلاقات، وإنما بينها لهم بوساطة الأنبياء والرسل الذين هم مبلغون عنه عز وجل. ومن أعظم ما بينه الرسل للناس أمور العقيدة التي هي لب إيمان المرء؛ إن صلحت صلح إيمانه، وإن فسدت لحق إيمانه من الخلل بقدر ذلك الفساد. فقد يخرج بذلك من الملة عياذا بالله.

وقد شهد تاريخنا الإسلامي صراعا حادا بين مختلف الفرق حول قضايا عقدية ونشأت من أجل ذلك علوم من أشهرها أصول الفقه وأصول الحديث وعلوم الكلام ومن أهدافها تحقيق النصوص ووضع ضوابط للاستدلال بها. ولعلماء أهل السنة جهود كبيرة في هذا السبيل، إذ قيض الله لحفظ دينه منهم رجالا نذروا أنفسهم لبيان الحق والدفاع عنه وتبيينه للناس.

ومن أعلام العلماء المشار إليهم بالبنان عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني الملقب بـ«إمام الحرمين» المتوفي سنة ٤٧٨هـ رحمه الله الذي يعد علما من أعـلام المـدرسـة الأشعرية. وقد اشتهر إمام الحرمين بجهوده العلمية وبمؤلفاته العديدة التي أشار إليها الدكتور أحمد بن عبدالله آل عبداللطيف في الجزء التمهيدي من هذا الكتاب: **«منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة»**.

وقد تصدى الدكتور أحمد آل عبداللطيف لدراسة جانب مهم من حياة الجويني الفكرية، وهو منهجه في دراسة العقيدة، واجتهد في استنباط مقومات

ذلك المنهج من خلال مؤلفات الجويني في المقام الأول. من غير إهمال لما كتبه سابقوه. وقد وفق المؤلف في تتبع مسارب الفكر العقدي للإمام الجويني مقارنا ذلك بما أثر عن المدرسة الأشعرية أو ما عليه المتكلمون من غيرهم، مبينا ذلك وناقداً له في ضوء النصوص الشرعية وما صح من مذاهب السلف. وقد قاده ذلك إلى نقض بعض ما قاله الإمام الجويني؛ ولعل من أبرز ذلك موقفه من تأويل بعض الصفات في الفصل الثالث من الباب الثالث.

وقد رغب مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في نشر هذا الكتاب لما رآه فيه من جهد علمي متميز اتسم بالصبر على تتبع الأقوال والأراء وتمحيصها ونقدها، وبيان لمذهب أهل السنة من السلف في مسائل الاعتقاد المطروحة للبحث في الكتاب.

نسأل الله أن يجزي الدكتور أحمد آل عبداللطيف خير الجزاء على ما بذل من جهد، وأن ينفع بهذا الأثر العلمي، ويبارك فيه.. إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الأمين العام

د. زيد بن عبدالمحسن آل حسين

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله. ﴿يَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[1].

﴿يَأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً وَٱتَّقُواْ ٱللهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِ وَٱلْأَرْحَامَ إِنَّ ٱللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾[2] ﴿يَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللهَ وَقُولُواْ قَوْلاً سَدِيداً، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعِ ٱللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾[3][4].

أما بعد:

فلقد أخبر النبي ﷺ أن هذه الأمة ستفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وهي ماكانت على مثل ماكان عليه ﷺ هو وأصحابه[5]، ولقد وقع ما أخبر به ﷺ، فوجدت فرق كثيرة لها آراء متعارضة في مسائل العقيدة التي يفترض ألا يختلف أحد من المسلمين فيها.

فما هي الأسباب التي أدت إلى هذا الاختلاف والتباين في قضايا لا تقبل التغير والتبديل مع تغير الزمن وتبدل الأحداث ولا مجال للاجتهاد فيها، فهي

---

(١) سورة آل عمران، آية ١٠٢.
(٢) سورة النساء، آية ١.
(٣) سورة الأحزاب آية ٧٠ - ٧١.
(٤) خطبة الحاجة التي كان رسول الله ﷺ يعلمها لأصحابه، سنن ابن ماجه ج ١ ص ٦٠٩ - ٦١٠.
(٥) رواه ابن ماجه في سننه ج ٢ ص ١٣٢١ - ١٣٢٢، وقال المحقق محمد فؤاد عبدالباقي «في الزوائد إسناده صحيح ورجاله ثقات».

مسائل ثابتة وتوقيفية؟ لا شك أن هذا الاختلاف هو نتيجة حتمية للابتعاد عن المنهج الذي خطه ورسمه رسول الله ﷺ لأمته.

فكلما ابتعد الإنسان عن هذا الخط المستقيم ازداد ضلالا.

فنسبة ضلاله في الأفكار والمعتقدات إنما تكون بمقدار انحرافه عن الخط المستقيم، الذي رسمه ﷺ والمتمثل في الكتاب والسنة وفهمهما في ضوء ما فهمه سلفنا الصالح.

وبهذا يتبين لنا أن دراسة الآراء الاعتقادية لفرقة من الفرق أو عالم من العلماء لمعرفة مدى صحتها وصوابها يتوقف أساسا على دراسة المنهج الذي سلكته للوصول لهذه الآراء.

فإذا كان المنهج منحرفا فستكون النتائج والآراء باطلة، وإذا كان المنهج سليما ولكن التطبيق خاطىء فسيقع الإنسان أيضا على نتائج خاطئة.

وغاية القول إن أخطاء المدارس الكلامية في بعض ما تقرره من العقائد وانحرافها في ذلك عن العقيدة السلفية الصحيحة لا يرجع فقط إلى الخلاف بينها وبين العقيدة السلفية، وإنما يرجع إلى اختلاف مناهجها عن المنهج السلفي في إثبات العقائد الدينية، كما يرجع الخلاف بين تلك المذاهب بعضها مع بعض إلى الخلاف في المنهج.

ويتمثل هذا الخلاف المنهجي بين المذاهب الكلامية بعضها مع بعض وبينها وبين المدرسة السلفية في اختلاف موقف كل منها من العقل والنقل في إثبات العقائد. فهل هما طريقان متساويان في قيمة الاستدلال، أم أن العقل هو المقدم، أم أن النقل هو المقدم.

وهل تثبت جميع العقائد بكل منهما، أم يثبت بعضها بالعقل ويثبت البعض الآخر بالنقل؟

وهل يمكن أن يتعارض العقل والنقل فيما يثبت بهما من العقائد أم لا؟.

وما هو الموقف الصحيح إذا وقع هذا التعارض المفروض، هل نتوقف في قبول دلالة العقل، أم نلجأ إلى تأويل النقل للتوفيق بينهما؟.

وماهي طرق هذا التأويل وضوابطه؟.

وهل يتساوى الموقف من النصوص النقلية في القرآن مع النصوص المنقولة من الحديث النبوي؟.

وإذا لم يكن فهل نستطيع أن نرد الأحاديث ـ باعتبارها أخبار آحاد ـ عن الدلالة في باب العقائد؟ أم لا؟.

هذه أسئلة كثيرة تختلف إجابة المذاهب الكلامية فيما بينها عنها.

كما تختلف إجابة المدرسة السلفية عما تقرره المذاهب الكلامية في شأنها اختلافاً كليا أو جزئيا، وإلى هذا الاختلاف يرجع الخلاف المنهجي بين كل مذهب ومذهب، فموقف كل مذهب من هذه الأسئلة وغيرها يحدد منهجها في تقرير العقائد الدينية والاستدلال عليها والدفاع عنها.

ومن هنا تبدو أهمية دراسة المناهج المختلفة في إثبات العقائد، ولا سيما الدراسة المقارنة التي يتناول فيها الباحثون بالدراسة المناهج الكلامية عرضا ونقدا في ضوء المنهج السلفي، فبهذه الدراسة نستطيع أن نحدد أسباب الأخطاء العقدية التي يقع فيها مذهب من المذاهب، وطريقة تصحيح مقررات المذاهب بتصحيح مناهجها طبقا للمنهج السلفي الصحيح.

وقد اخترت لدراستي هذه علما من أعلام المتكلمين، وهو إمام الحرمين الجويني لمنزلته المتميزة في المدرسة الأشعرية، وتأثيره البالغ فيمن جاء بعده من علمائها ولا سيما فيما يتعلق بتأصيله لقاعدة التأويل ـ في تلك المدرسة ـ للظواهر النقلية المخالفة للمقررات العقلية في نظرهم.

كما كانت له اتجاهاته الخاصة في الاستدلال العقلي، عارض فيها أدلة من سبقه من المتكلمين، وارتضى بدلا منها أدلة أخرى في هذا المقام.

حقيقة لقد تناول بعض الباحثين قبلي إمام الحرمين بالدراسة، إما بدراسة مستقلة، أو ضمن دراسات أخرى.

ومع تقديري لأصحاب هذه الدراسات وما قدموه في أبحاثهم القيمة، فإنني رأيت أن الجانب المنهجي عند إمام الحرمين لازال في حاجة إلى دراسة مستفيضة، لتوضيح ملامحه وبيان منهج إمام الحرمين في دراسة العقائد والدفاع عنها، وتقييم هذا المنهج على ضوء المنهج السلفي الصحيح، فلقد

درس الدكتور علي جبر في رسالته (إمام الحرمين وأثره في بناء المدرسة الأشعرية)، درس آراءه الكلامية وخصص أحد فصول هذه الرسالة لدراسة منهجه، ولكنه اقتصر في هذا الفصل على تسجيل رجوع إمام الحرمين في كتابه (البرهان) عمّا كان يستعمله في كتبه السابقة من الأقيسة العقلية، كقياس الغائب على الشاهد، وبناء النتائج على المقدمات، والاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه.

هذا إلى جانب ماحكم به من استعمال إمام الحرمين للمنطق الأرسطي في إثبات العقائد، الأمر الذي سيظهر لنا خلافه فيه فيما بعد.

ولم يتناول بالدراسة طرقه العقلية الأخرى في إثبات العقائد، ولا منهجه في الاستدلال السمعي عليها بالقرآن والحديث والإجماع، ولا استدلاله بالمعجزة.

وفي نفس الوقت لم يعن بنقد المنهج ولا بمقارنته بالمنهج السلفي. أما الدكتورة فوقية في كتابها (الجويني إمام الحرمين)، فقد اقتصرت في موضوع الجويني والمعرفة على بيان مصادر المعرفة ودرجاتها عنده.

ثم قرّرتْ أنــه لا يقبـل من الأدلـة إلا النفي والإثبـات، ولم تبـين في أي المراحل كان ذلك، هل كان في مرحلته الأولى أم الأخيرة، وما دليلها على ذلك، فهذه الدعوى تحتاج إلى دليل، ثم إننا نخالفها الرأي، فلإمام الحرمين أدلة عقلية أخرى. سنذكرها في رسالتنا هذه إن شاء الله.

ثم بينتْ مدركات العقول عنده، فبينت أنها أضرب: ما يدرك بالعقل وحده، وما يدرك بالسمع وحده، وما يدرك بالسمع والعقل معا. وهو خطأ ظاهر لا يخفى على اللبيب.

ومن ثم لم تتعرض في كتابها لمنهج إمام الحرمين في دراسة العقائد.

أمـا الـدكتـور عبدالعظيم الديب فقد عني في كتابه عن إمام الحرمين بدراسته كفقيه واقتصر في الحديث عن منهجه على تقرير ما رآه من التزام إمام الحرمين القواعدَ الصحيحة التي يجب أن يلتزم بها كل عالم في التأليـف، ومن ذلك: تحديد الهدف والمطلوب من كل مؤلف، وتحديد معاني الألفاظ

والمصطلحات، وعرض آراء المخالفين وأدلتهم ومناقشتها والتحرر من كل فكرة سابقة قبل البحث، وعدم التعصب والتنبه واليقظة لأسباب الزلل في الأبحاث وإعطاء القرائن كل اعتبار، ومع الأهمية الخاصة للدراسة القيمة التي قدمها الاستاذ الفاضل في كتابه عن إمام الحرمين وإفادتنا منها في التأريخ لحياته ومع قيمة ما قدمه في تلك الدراسة عن منهج إمام الحرمين في التأليف بصفة عامة إلا أن ذلك لا يغني ـ كما هو واضح ـ عن عرض منهجه في دراسة العقيدة على نحو ما سنقوم به في هذه الرسالة إن شاء الله.

وظاهر من هذا أنه لم يتعرض لبيان منهج إمام الحرمين في الاستدلال العقلي على العقائد ولا منهجه في الاستدلال السمعي عليها وهو ما عنيت رسالتنا هذه به.

وقد اقتصر الدكتور الزحيلي في كتابه (الإمام الجويني إمام الحرمين) على التأريخ لحياته وعصره والتعريف بمؤلفاته دون أن يتناول منهجه بالعرض والتحليل.

وهكذا يتبين لنا أن الكتابات السابقة عن إمام الحرمين وما تناولته بالدراسة من جوانبه المختلفة، مع تقديرنا لها، لا تغني عن دراسة الجانب المنهجي عنده دراسة مستفيضة عرضا ونقدا في ضوء ماسنقوم به في هذه الرسالة.

وقد التزمت في دراستي المنهج العلمي الدقيق وذلك بالرجوع إلى المصادر الأصلية في هذا الموضوع، وتحرير المذاهب المختلفة من مراجعها تحريرا دقيقا، وتوثيق النصوص والتجرد في البحث، وبناء النتائج على مقدمات صحيحة ما وسعني الجهد. وقد سرت في رسالتي هذه على الخطة التالية: قسمت الرسالة إلى مقدمة وباب تمهيدي وستة أبواب.

أما المقدمة، وهي التي بين أيدينا، فقد تحدثت فيها عن أهمية الموضوع ودوافعي للكتابة فيه والدراسات السابقة عن إمام الحرمين، وتقويمي لها ثم عن منهجي في رسالتي هذه وخطتي في كتابتها.

أما الباب التمهيدي فهو عن إمام الحرمين وقد اشتمل على سبعة فصول:

الفصل الأول عن عصره سياسيا واجتماعيا وعلميا وتأثير هذا العصر في حياته.
والفصل الثاني عن نشأة إمام الحرمين وأطوار حياته.
والفصل الثالث عن شيوخه وتلاميذه.
والفصل الرابع عن ثقافته ومؤلفاته.
والفصل الخامس عن أخلاقه ومكانته العلمية.
والفصل السادس عن مذهبه الكلامي.
أما الفصل السابع والأخير من هذا الباب فهو عن طرق دراسة إمام الحرمين للعقيدة.
وقد كان الباب الأول عن منهج إمام الحرمين في تحديد المصطلحات العقدية وفيه فصلان، تناولت في الفصل الأول دراسة الحد وبيان منهج إمام الحرمين في استخدامه في دراسة العقيدة.
وفي الفصل الثاني تناولت بالنقد منهج إمام الحرمين في تحديد المفاهيم العقدية في ضوء المنهج السلفي.
أما الباب الثاني فموضوعه منهجه في الاستدلال العقلي على العقائد وفيه ثمانية فصول. وقد تناولت في هذه الفصول الثمانية: موقفه من الطرق العقلية المختلفة في إثبات العقائد وهي الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد، والاستدلال بإنتاج المقدمات النتائج والاستدلال بالسبر والتقسيم والاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه والاستدلال بقاعدة: (ما لا دليل عليه يجب نفيه). والاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله وباستحالته على استحالة مثله والاستدلال بقياس الأولى والاستدلال بالقياس المنطقي.
وقد عقبت على كل فصل من الفصول الثمانية بهذا الباب ببيان الموقف السلفي من الاستدلال بكل طريق من هذه الطرق العقلية وبينت ـ في ضوء هذا الموقف ـ مدى صحة استدلال إمام الحرمين على العقائد بما يرتضيه منها.
أما موضوع الباب الثالث فهو منهجه في الاستدلال السمعي بالقرآن.
وقد تناولت بالدراسة في فصول ثلاثة منه منهجه في الاستدلال على ذلك

بالنص والظاهر والمفهوم ؛ أما الفصل الرابع من هذا الباب فكان عن منهجه في تأويل الظواهر القرآنية. .

وختمت هذا الباب بفصل خامس فيه نقد لمنهج إمام الحرمين في التأويل وبيان موقف السلف منه ومن التفويض.

وفي الباب الرابع تناولت بالدراسة منهجه في الاستدلال السمعي بالسنة على العقائد.

فكان موضوع الفصل الأول والثاني منه منهجه في الاستدلال بالحديث المتواتر وحديث الآحاد. أما الفصل الثالث فكان نقدا لموقف إمام الحرمين من الاستدلال بالسنة في إثبات العقائد في ضوء المنهج السلفي. .

وقد تناولت في الباب الخامس منهج إمام الحرمين في الاستدلال السمعي بالإجماع على العقائد فبينت في الفصل الأول منه رأيه في الإجماع وحجيته في إثبات العقائد.

أما في الفصل الثاني فبينت استدلال علماء السلف بالإجماع على العقائد مع التعقيب على آراء إمام الحرمين ببيان ما يصح منها وما لا يصح.

أما الباب السادس والأخير فموضوعه منهجه في الاستدلال بالمعجزة على العقائد وفيه فصلان: أولهما: عن استدلال إمام الحرمين بالمعجزة وحدها على صدق النبي دون غيره من العقائد. وثانيهما: نقد مايذهب اليه إمام الحرمين في الفصل السابق من الاقتصار في الاستدلال على صدق النبي على المعجزة وحدها ثم في الاقتصار في دلالة المعجزة على صدق النبي فقط دون غيره من العقائد الأخرى.

وغني عن البيان أن كل فصل من فصول هذه الرسالة يتضمن فقرات عدة تناولت فيها بالدراسة رأي إمام الحرمين في جميع جوانب الدليل الذي أدرسه فيه ومنهجه في الاستدلال به مسبوقا ببيان موقف المتكلمين قبل إمام الحرمين من الاستدلال به ومختوما بذكر نماذج تطبيقية كثيرة من مذهب إمام الحرمين بيانا لمنهجه في استخدامه في اثبات العقائد. . . ولم أرد ذكر هذه الفقرات التفصيلية خلال عرضنا لخطة الرسالة حتى لا تتحول إلى فهرس

آخر حيث يغني عن ذلك الاطلاع على الفهرس التفصيلي للرسالة.

وقد بذلت جهدي ما استطعت في كتابة هذه الرسالة. فما كان فيها من صواب فمن الله وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان.

وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد إنه ولي ذلك والقادر عليه.

الباب التمهيدي

حياة إمام الحرمين

الفصل الأول : عصره.
الفصل الثاني : نشأته وأطوار حياته.
الفصل الثالث : شيوخه وتلاميذه.
الفصل الرابع : ثقافته ومؤلفاته.
الفصل الخامس : أخلاقه ومكانته العلميّة.
الفصل السادس : مذهبه الكلامي.
الفصل السابع : طرق دراسته للعقيدة.

الفصل الأول

عصــــره.

١ - الحالة السياسية:

عاش إمام الحرمين في القرن الخامس الهجري ما بين سنتي (٤١٩ - ٤٧٨هـ)، وذلك في عهد الخليفتين القائم بأمرالله[١] المتوفى سنة ٤٦٧هـ، والمقتدي بأمر الله المتوفى سنة ٤٨٧هـ[٢]. وذلك بعد أن تمزقت دولة الخلافة العباسية إلى دويلات متناحرة شرقا وغربا. يقول أحمد أمين واصفا حالة الدولة السياسية بعد ضعف الخلافة: (تمزقت المملكة كل ممزق، وأخذت الأقطار الإسلامية تستقل عن بغداد شيئا فشيئا، وأخذ يخشى ولاتها وأمراؤها بعضهم بأس بعض، ويضرب بعضهم بعضا، فصارت المملكة الإسلامية عبارة عن دول متعددة مستقلة، وعلاقة بعضها مع بعض علاقة مخالفة أحيانا وعـداء غالبـا، وأصبح لكل دولة مالها وجندها وإدارتها وقضاؤها وسكتها وأمـيرها، وإن اعترف بعضها بالخليفة في بغداد حينا من الزمن فاعتراف ظاهري ليس له أثر فعلي[٣].

---

(١) هو عبدالله أبوجعفر بن القادر بالله أبي العباس أحمد بن الأمير إسحاق بن المقتدر بالله. توفي سنة ٤٦٧ وعمره ٧٦ سنة وخلافته ٤٤ سنة وكان جميلا مليح الوجه، أبيض مشربا حمرة حسن الجسم، ورعا دينا زاهدا عالما، قوي اليقين بالله، له عناية بالأدب وكان مؤيدا للعدل والإنصاف. وكان على طريقة السلف في الاعتقاد وله في ذلك مصنفات كانت تقرأ على الناس.
الكامل في التاريخ لابن الأثير ج ٨ ص ١٢٠.
والبداية والنهاية ج ١٢ ص ٣١.

(٢) هو المقتدي بأمر الله أبوالقاسم عبدالله بن الذخيرة بن القائم بأمر الله توفي سنة ٤٨٧، وكان عمره ٨٨ سنة، وكانت خلافته ١٩ سنة، وأمه أم ولد أرمينية تسمى أرجوان، وتدعى قرة العين، وكـانت أيـامـه كثـيرة الخير واسعة الرزق، وعظمت الخلافة في عهده. ولقد أمر بنفي المغنيات والمفسدات من بغداد، وبيع دورهن فنفين ومنع الناس أن يدخل أحد الحمام الا بمئزر، وكان قويّ النفس عظيم الهمة.
البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٤٦.

(٣) ظهر الإسلام لأحمد أمين ج ١، ص ٩١.

ففي عصر إمام الحرمين كانت الدولة الفاطمية تحكم بلاد المغرب ومصر(٤).

والأمويون يحكمون قرطبة(٥).

والدولة الغزنوية كانت تحكم بلاد الأفغان والبنجاب وخراسان من بلاد فارس(٦).

وحكم بنو بويه بلاد فارس، وامتد حكمهم إلى جنوب العراق.

وكانت المنطقة التي عاش فيها إمام الحرمين، أعني بلاد نيسابور، خاضعة للدولة الغزنوية حتى سنة ٤٢٩هـ، ثم الدولة السلجوقية بعد ذلك؛ إذ كان يحكمها في أول الأمر السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي(٧) والذي توفي سنة ٤٢١هـ، ثم أوصى بالملك لابنه محمد، فخطب له من أقاصى الهند إلى نيسابور وكان لقبه جلال الدولة. ولكن أخاه الأكبر مسعود ـ الذي كان بأصبهان عند وفاة والده ـ عاد إلى نيسابور واستولى على مقاليد الحكم من أخيه محمد الذي أسلمه جنده إليه، وبهذا اجتمع لمسعود بن محمود الغزنوي ملك خراسان وغزنة وبلاد الهند والسند وسجستان وكرمان ومكران والري وأصبهان وبلاد الجبل وغير ذلك، وعظم سلطانه وخيف جانبه(٨).

ولكن في سنة ٤٢٩ دخل ركن الدين طغرلبك محمد بن ميكائيل بن سلجوق(٩) مدينة نيسابور ملكا لها.

وسبب ذلك أن السلجوقيين لما ظهروا بخراسان وأفسدوا ونهبوا وخربوا البلاد، سمع الخبر الملك مسعود بن محمود بن سبكتكين، فسير إليهم حاجبه في ثلاثين ألف مقاتل.

---

(٤) تاريخ الإسلام السياسي، د. حسن ابراهيم حسن ج ٣، ص ١٤٢.
(٥) تاريخ الإسلام السياسي، ج ٣ ص ١٦٨.
(٦) انظر تاريخ الإسلام السياسي ج ٣ ص ٣٩، ٨٣، ٨٥.
(٧) هو محمود بن سبكتكين كان عاقلا دينا خيرا ذا علم ومعرفة، قصده العلماء من أقطار البلاد، وكان يكرمهم ويقبل عليهم وكان عادلا كثير الإحسان إلى رعيته كثير الغزوات.
الكامل لابن الأثير ج ٧ ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.
(٨) الكامل لابن الأثير ج ٧، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.
(٩) كان أول ملوك السلاجقة، كان خيرا مصليا محافظا على الصلاة في أول وقتها، يديم صيام الاثنين والخميس حليما عمن أساء اليه كتوما للأسرار. توفى عام ٤٥٥ وعمره ٧٠ سنة.
البداية والنهاية ج ١٢ ص ٩٠.

ولكن حاجبه واطأ السلاجقة عندما كان بظاهر سرخس والسلاجقة مع طغـرلبـك في ظاهر مرو، فلما جن الليل أخذ الحاجب واسمه سباش ما خف من مال وهرب في خواصه، وترك خِيَمَهُ ونيرانه على حالها، فلما أسفر الصبح عرف الباقون من عسكره خبره، فانهزموا واستولى طغرلبك على ما وجده في المعسكـر، وقتـل منهم مقتلة عظيمـة، وسـار داود أخو طغرلبك إلى نيسابور، فدخلها بغير قتال ولم يغيروا شيئا من أمورها.

ووصـل بعدهم طغرلبك، ثم وصلت إليهم رسل الخليفة في ذلك الوقت، ينهـاهم عن النهب والقتل والإخراب ويعظهم فأكرموا الرسل وعظموهم، وامتنعوا عن تخريب نيسابور، ثم استولى السلاجقة على سائر بلاد خراسـان[١٠].

ولكن في سنة ٤٣٠ وصل الملك مسعود من غزنه إلى خراسان، وأجلى السلاجقة عنها[١١]، إلا أنه في آخر سنة ٤٣١ وأول سنة ٤٣٢ سار طغرلبك الى نيسابور فملكها من جديد ونهب أصحابه الناس[١٢].

ودامت الحروب بعد ذلك بين محمد ومسعود ابني محمود الغزنوي وبين أبنــائهــما كذلـك في سبيل السيطرة على ما بقي من ملك أبيهم خارجـا عن سلطان السلاجقة، واستمرت هذه الحروب حتى انتهت بسيطرة مودود بن مسعود الغزنوي على مقاليد الأمور في تلك المناطق[١٣].

وفي سنة ٤٤٧هـ ملك طغرلبك بغداد، وسبب ذلك أن الخليفة عندما ثبت عنده سوء عقيدة وتدبير البساسيري[١٤]، ـ وقد كان مقدما كبيرا عند الخليفة القائم بأمرالله لدرجة أنه لا يقطع أمرا دونه ـ وبعد أن عرف عزمه على نهب دار الخلافة، وأنه راسل الفاطميين بالطاعة وأن يقبض على الخليفة عنـد ذلـك، كاتب الخليفـة طغـرلبـك يستنهضه على السير إلى العراق والذي

---

(١٠) الكامل لابن الأثير ج ٧ ص ١٥ ـ ١٦.
(١١) المصدر السابق ج ٧ ص ١٧.
(١٢) المصدر السابق ج ٨ ص ٢٥ ـ ٢٦.
(١٣) انظر الكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢٦ ـ ٢٧.
(١٤) اسمه ارسلان أبوالحارس من أهل مدينة بسا، لقبه الملك المظفر كان مقدما عند الخليفة القائم بامر الله، قتل سنة ٤٥١.
البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ ص ٨٤.

أجاب طلب الخليفة فدخل بغداد وأنهى بذلك ولاية بني بويه[١٥].

واستمر طغرلبك حاكما إلى أن توفي ٤٥٥[١٦]، فحكم بعده ألب أرسلان السلجوقي، ثم ابنه من بعده السلطان ملكشاه حتى سنة ٤٨٥[١٧].

وبهذا يتضح لنا أن إمام الحرمين عاش في ظل دولتين، ففترة الصبا قضاها في ظل الدولة الغزنوية، أما بقية عمره فعاشها تحت حكم الدولة السلجوقية.

وبديهي أن ماجرى خلال تلك الفترة من الحروب والمنازعات بين الغزنويين والسلاجقة من جهة، وبين الغزنويين بعضهم مع بعض من جهة اخرى - بديهي أن ماجرى من تلك الحروب والمنازعات قد استتبع أثره الاجتماعي في حياة الناس من اضطراب وفساد وفتن على نحو ما سنشرحه في الفقرة التالية:

٢ - الحالة الاجتماعية:

يستطيع الباحث أن يستنتج سوء الحالة الاجتماعية من خلال عرضنا للحالة السياسية، وبيان ما سادها من حروب واضطرابات. فالأمن يكاد ينعدم نتيجة للحروب المستمرة، وكذلك نتيجة لما يقوم به العيّارون واللصوص خلال الاضطراب السياسي من نهب وسلب.

يذكر ابن كثير أحداث سنة ٤٢٤ فيقول: (فيها تفاقم الحال بأمر العيارين... وكثر العيارون واستطالوا على الناس ولم يحج أحد من أهل العراق وخراسان لفساد البلاد)[١٨].

وفي أحداث سنة ٤٢٦ يقول: (في مجملها كثر تردد الأعراب في قطع الطرقات إلى حواشي بغداد وما حولها بحيث كانوا يسلبون النساء ما عليهن.. واستفحل أمر العيارين وكثرت شرورهم)[١٩].

---

(١٥) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ ص ٦٦.
(١٦) البداية والنهاية ج ١٢ ص ٩٠
(١٧) البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٤٢.
(١٨) البداية والنهاية ج ١٢ ص ٣٥.
(١٩) المصدر السابق ص ٣٧.

وفي أحداث سنة ٤٢٨ يقول: (وفيها ثار العيارون... وانتشرت الشرور في البلاد جدا...)[٢٠].

وفي أحداث سنة ٤٣١ يقول: (ووقع فساد عريض واتسع الخرق على الراقع، ونهبت دور كثيرة جدا... وغلت الأسعار..)[٢١].

وجاء في الكامل لابن الأثير (... وسار طغرلبك إلى نيسابور فملكها، ودخل إليها آخر سنة إحدى وثلاثين وأول سنة اثنتين وثلاثين ونهب أصحابه الناس....

وكان العيارون قد عظم ضررهم واشتد أمرهم، وزادت البلية بهم على أهل نيسابور، فهم ينهبون الأموال ويقتلون النفوس ويرتكبون الفروج الحرام...).

ولكن الحالة هدأت بتملك طغرلبك. يقول ابن الأثير (ولما دخل طغرلبك البلد، خافه العيارون وكفوا عما كانوا يفعلون وسكن الناس واطمأنوا)[٢٢].

وثمة سبب آخر لانعدام الأمن والاستقرار، وهو الفتن التي كانت تحدث بين أهل السنة والرافضة.. يذكر ابن كثير من أحداث سنة ٤٤٠ وقوع اقتتال بين أهل السنة والرافضة ووقوع فتن يطول ذكرها[٢٣].

وفي أحداث سنة ٤٤٣ يقول ابن كثير (في صفر منها وقع الحرب بين الروافض والسنة، فقتل من الفريقين خلق كثير، وذلك أن الروافض نصبوا أبراجا وكتبوا عليها بالذهب: محمد وعلي خير البشر، فمن رضي فقد شكر ومن أبى فقد كفر، فأنكرت السنة إقران علي مع محمد ﷺ في هذا فنشبت الحرب بينهم واستمر القتال إلى ربيع الأول)[٢٤].

ويقول في أحداث سنة ٤٤٤: (وفي ذي القعدة تجددت الحرب بين أهل السنة والروافض، وأحرقوا أماكن كثيرة وقتل من الفريقين خلائق)[٢٥].

---

(٢٠) المصدر السابق ص ٤٠.
(٢١) المصدر السابق ص ٤٧.
(٢٢) الكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢٦.
(٢٣) انظر البداية والنهاية ج ١٢ ص ٥٨.
(٢٤) المصدر السابق ص ٦٢.
(٢٥) المصدر السابق ص ٦٣.

وهكذا الحال في سنة ٤٤٥.

وكـذلـك كانت تقع الفتن بين الأشاعرة والحنابلة. يقول ابن كثير في أحداث سنة ٤٤٧/ (وفيها وقعت الفتنة بين أهل السنة والرافضة على العادة فاقتتلوا قتالا مستمرا ولا تمكنت الدولة أن تحجز بين الفريقين، وفيها وقعت الفتنة بين الأشاعرة والحنابلة، فقوي جانب الحنابلة قوة عظيمة بحيث كان ليس لأحد من الأشاعرة أن يشهد الجمعة ولا الجماعات)[٢٦].

ومن الفتن التي حدثت في ذلك العصر، تلك الفتنة التي حدثت لعلماء الشافعية على يد الكندري وزير طغرلبك، وعن هذه الفتنة يقول ابن الأثير: إن الكندري كان (شديد التعصب على الشافعية، كثير الوقيعة في الشافعي رضي الله تعالى عنه، بلغ من تعصبه أنه خاطب السلطان في لعن الرافضة على منابر خراسان، فأذن في ذلك فأمر بلعنهم وأضاف اليهم الأشعرية فأنف من ذلك أئمة خراسان، منهم الإمام أبوالقاسم القشيري والإمام أبوالمعالي الجويني وغيرهما، ففارقوا خراسان وأقام إمام الحرمين بمكة أربع سنين - إلى أن انقضت دولته - يدرس ويفتي)[٢٧].

وكان المجتمع الإسلامي خلال تلك الفترة طبقتين: إحداهما تعيش في ترف وبذخ، وهي طبقة الخلفاء والامراء والوزراء ومن يتصل بهم والتجار. والأخرى تعيش في بؤس وشظف وهم عامة الناس[٢٨].

ولقـد انتشر الـرقيق في هذا العصر، وامتـلأت القصور به وكثر نسل الجواري، حتى الخلفاء كانوا من نسل الجواري، وكثر تعليم الجواري الغناء، وأصبح لهن أماكن يغنين فيها، وكان يتردد عليها الناس للسماع والشراب[٢٩].

مما أدى إلى انتشار المفاسد، ولكن قيض الله بعض الغيورين لمنع هذه المفاسد.

---

(٢٦) البداية والنهاية ج ١٢ ص ٦٦.
(٢٧) الكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٩٧.
(٢٨) انظر ظهر الإسلام لأحمد أمين ج ١ ص ٩٧.
(٢٩) انظر ظهر الإسلام ج ١ ص ١٢٤ ومابعده.

فيحكي ابن كثير عن الخليفة المقتدي بالله أنه كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فأمر بنفي المغنيات والمفسدات من بغداد وأغلق الحانات والملاهي(٣٠).

كما كان المجتمع الإسلامي - في ذلك العصر - يتكون من عناصر وقوميات مختلفة إلى جانب العرب، كان يوجد الترك والفرس والروم والزنج، ويعيش فيما بينهم في جو من التسامح الديني اليهود والنصارى.

وقد ظهرت نعرات قومية بين هذه العناصر المختلفة أحيانا، ولكن كانت هذه النعرات والعصبيات محصورة في الجيش والولاة(٣١).

وعلى الرغم من ذلك فقد كان المعيار في سمو الشخص ورفعة شأنه هو ما يتمتع به من علم وتقى. يقول د. زحيلي: (ولم يكن للجنسية أو القومية شأن في رفع من ارتفع من العلماء مثلا، ولا في إخماد ذكر من انطوى اسمه في التاريخ، فالعروبة لم ترفع الشافعي أكثر مما يستحق، والفارسية لم تنقص من شأن أبي حنيفة ومكانته التي تبوأها بعلمه وفضله واجتهاده، والعجمة لم تؤثر في مكانة البخاري ومسلم)(٣٢).

٣ - الحالة العلمية:

وعلى الرغم من سوء الحالة السياسية والاجتماعية في القرن الخامس كما بينا، إلا أننا نجد في هذا القرن ازدهارا علميا واضحا يتمثل في وجود كثرة من العلماء المتبحرين في مختلف العلوم. ولعل تنافس الحكام على تشجيع العلم والعلماء تقوية لملكهم عند العامة بتقريب العلماء، وكذلك عمل العلماء على الاستفادة من هذا الوضع في نشر العلم، لعل ذلك هو السبب في ازدهار الناحية العلمية في ذلك العصر بالإضافة إلى تأثير انتشار الثقافة الإغريقية.

(٣٠) انظر البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ ص ١٤٦.
(٣١) انظر ظهر الإسلام ج ١ ص ٣ - ٩٠.
تاريخ الحضارة الإسلامية في المشرق للدكتور محمد جمال الدين سرور ص ١٧٠ - ١٨٠
(٣٢) الإمام الجويني ص ٢٨.

ففي الطب كان يوجد الطبيب الفيلسوف الحسن بن عبدالله بن سينا والذي برع في الطب وقد بلغت مصنفاته مائة مصنف منها: القانون والشفا والنجاة والإشارات. توفى سنة **٤٢٨**[٣٣].

ومن علماء الأحناف: أحمد بن محمد بن أحمد أبوالحسن القدوري الحنفي صاحب الكتاب المشهور في مذهب ابي حنيفة. كان إماما بارعا ت **٤١٨**[٣٤].
وعبدالله بن عمر بن عيسى الفقيه الحنفي، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه الى الوجود. له كتاب الأسرار والتقويم للأدلة ت **٤٣٠**[٣٥]

ومن علماء المالكية: عبدالوهاب بن علي بن نصر صاحب الرحبة، أحد أئمة المالكية ومصنفيهم، له كتاب التلقين يحفظه الطلبة. وله غيره في الفروع والأصول ت **٤٢٢**[٣٦].

ومن علماء الشافعية: الحافظ الكبير أحمد بن الحسين أبوبكر البيهقي. من مؤلفاته كتابه السنن الكبرى، ونصوص الشافعي كل في عشر مجلدات. والسنن الصغرى، والآثار والمدخل والآداب وشعب الإيمان ودلائل النبوة وغير ذلك من المصنفات[٣٧].

وغيره كثير. وسنترجم لكثير منهم عند ذكرنا لشيوخ إمام الحرمين وتلاميذه.

ومن علماء الحنابلة: محمد بن الحسن بن محمد القاضي أبويعلى شيخ الحنابلة، كان إماما في الفقه، له التصانيف الحسان الكثيرة في مذهب أحمد ت **٤٥٨**[٣٨].

وأيضا علي بن عقيل بن محمد أبوالوفا شيخ الحنابلة وصاحب الفنون وغيرها من التصانيف المفيدة. تفقه بالقاضي أبي يعلى توفي سنة **٥١٣**[٣٩].

---

(٣٣) أنظر البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ ص ٤٢ - ٤٣.
(٣٤) المصدر السابق ج ١٢ ص ٢٤.
(٣٥) البداية والنهاية ج ١٢ ص ٤٦ - ٤٧.
(٣٦) المصدر السابق ج ١٢ ص ٣٢.
(٣٧) البداية والنهاية ج ١٢ ص ٩٤.
(٣٨) المصدر السابق ج ١٢ ص ٩٤.
(٣٩) المصدر السابق ج ١٢ ص ١٨٤.

ومن المفسرين: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعالبي، صاحب التفسير المشهور، وله التفسير الكبير وكتاب العرائس في قصص الأنبياء ت ٤٢٧ هـ[٤٠].

ومن علماء اللغة: أبومنصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري، كان إماما في اللغة والأخبار. له التصانيف الكبار في النثر والنظم والبلاغة. وأكبر كتبه يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر ت سنة ٤٢٧ هـ[٤١].

وأبوالحسن علي بن ابراهيم بن سعيد بن يوسف الحوفي. له كتاب في النحو كبير وإعراب القرآن في عشر مجلدات وله تفسير القرآن أيضا. توفي ت سنة ٤٢٩ هـ[٤٢].

ومن علماء الظاهرية: أبومحمد علي بن أحمد بن حزم. يقال إنه صنف أربعمائة مجلد، كان أديبا طبيبا شاعرا فصيحا.

من مؤلفاته الشهيرة: «المحَلّى» و«الفصل في الملل والأهواء والنحل» و«الإحكام في أصول الأحكام» و«طوق الحمامة» وغير ذلك. توفي سنة ٤٥٦ هـ[٤٣].

ومن المعتزلة: أبوالحسين البصري المعتزلي، محمد بن علي بن الخطيب أبوالحسين البصري المتكلم. شيخ المعتزلة والمنتصر لهم ت ٤٣٦ هـ[٤٤].

ومن المحدثين: محمد بن علي بن عبدالله الصوري الحافظ، كان من أعظم أهل الحديث، كتب لكثير، يقال إن عامة كتب الخطيب سوى التاريخ مستفادة من كتب أبي عبدالله الصوري، توفي سنة ٤٤١هـ[٤٥].

---

(٤٠) المصدر السابق ج ١٢ ص ٤٠
(٤١) المصدر السابق ج ١٢ ص ٤٤.
(٤٢) المصدر السابق ج ١٢ ص ٤٧.
(٤٣) البداية والنهاية ج ١٢ ص ٩١ - ٩٢.
(٤٤) المصدر السابق ص ٥٤.
(٤٥) المصدر السابق ص ٦٠.

ونكتفي بذكر من ذكرنا هنا من العلماء حيث يطول بنا المقام، لو ذهبنا نتقصى جميع ماعمر به ذلك العصر منهم.

وفي هذا العصر أغلق باب الاجتهاد في الفقه وسرى فيه روح التقليد وبرز فيه التعصب الشديد للمذهب[٤٦].

كما يتسم هذا العصر بشيوع المناظرات والجدل[٤٧].

ومن مظاهر الازدهار العلمي في هذا العصر انتشار المدارس. ففي نيسابور كانت المدرسة البيهقية والمدرسة السعدية ومدرسة ثالثة بناها أبوسعد الاستراباذي ومدرسة رابعة بنيت للأستاذ أبي إسحاق الاسفراييني، وكذلك المدرسة النظامية التي بناها نظام الملك.

وقد اشتهر نظام الملك ببناء المدارس فبنى مدرسة ببغداد وبلخ، وبهراة وبأصبهان وبالبصرة وبمرو.

ويقال إن له في كل مدينة بالعراق وخراسان مدرسة[٤٨].

هذا هو عصر إمام الحرمين من الناحية السياسية والاجتماعية والعلمية، وأثر هذا العصر في إمام الحرمين واضح. فالفتنة التي سببها الكندري كانت سببا في خروجه من نيسابور ومجاورته في مكة اربع سنين، يدرس ويفتي، فلقب إمام الحرمين كما سبق، كما أن لهذا الخروج أثره في صقل شخصيته نتيجة لاحتكاكه بالعلماء، فيناظرهم ويباحثهم ويستفيد من علومهم وتجاربهم. فالسفر يتيح له اللقاء بأكبر عدد من العلماء، ولاسيما أن بقاءه في مكة ـ التي هي ملتقى المسلمين من جميع بقاع العالم ـ هيأ له فرصة الاجتماع بالعلماء من الشرق والغرب عندما كانوا يأتون لأداء مناسك الحج والعمرة.

ثم إن الوضع السياسي الذي أتى بنظام الملك إلى السلطة، كان سبباً في رجوعه واستقراره في نيسابور.

---

(٤٦) انظر تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص ٢٥٠.
(٤٧) انظر تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص ٢٤٣.
(٤٨) انظر طبقات الشافعية ج ٤ ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

ولقد كان لتردد نظام الملك على العلماء ومنهم إمام الحرمين أثره في جعله يصنف المصنفات التي تحمل اسمه مثل النظامية. كما وأنه نتيجة للفتن التي تقع بين الأشاعرة والحنابلة جعلته يلمز الحنابلة فيصفهم بالحشوية كما يلاحظ عليه في كتبه[٤٩].

ونتيجة لسريان روح التقليد والتعصب للمذهب في هذا العصر، نجد إمام الحرمين قد تأثر بهذه الروح فقام بتأليف كتابه «مغيث الخلق في ترجيح القول الحق» وفيه انتصر لمذهب الشافعي ورجحه على مذهب أبي حنيفة جملة وتفصيلا. وهكذا فعل في كتابه البرهان.

---

(٤٩) انظر البرهان ج ١، ص ٦٠٦.

الفصل الثاني

نشأته وأطوار حياته

١ ـ اسمه ونسبه:

هو عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، هكذا جاء في بعض التراجم(٥٠).

ويزيد بعض المؤرخين ذكر أجداده بعد يوسف، فيذكر البغدادي وابن خلكان والذهبي وابن كثير أن اسمه عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني (٥١).

وأسقط السبكي ذكر جده يوسف بن عبدالله، وأضاف جدا أخيرا هو عبدالله بن حيويه فساق نسبه بأنه (عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن عبدالله بن حيويه الجويني)(٥٢). ولكنه ذكر الاسم صحيحا عندما ترجم لأبيه إذ قال: هو عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن

---

(٥٠) انظر: دمية القصر وعصرة أهل العصر، لأبي الحسن الباخرزي، ت سنة ٤٦٧ ج ٢، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.
وانظر: الأنساب، للإمام أبي سعيد عبدالكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، ت ٥٦٢هـ، ج ٣، ص ٣٥٩.
وتبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي، ت ٥٧١ هـ، ص ٢٧٨.
والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، ت ٥٩٧هـ، ج ٩، ص ١٨.

(٥١) انظر ذيل تاريخ بغداد، للحافظ محب الدين ابي عبدالله محمد بن محمود بن الحسن المعروف بابن النجار، ت ٦٤٣، ج ١، ص ٨٥. ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، ت ٦٨١هـ، ج ٢، ص ٣٤١.
وسير أعلام النبلاء للذهبي، ت ٧٤٨هـ، ج ١١، ص ٥٠٦.
والبداية والنهاية، للحافظ ابن كثير الدمشقي، ت ٧٧٤هـ، ج ١٢، ص ١٢٨.

(٥٢) طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين أبي نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي، ج ٥، ص ١٦٥.

حيويه)[٥٣]. فوافق بهذا السياق لنسب إمام الحرمين من سبقه من المؤرخين الذين نقلنا عنهم هذا النسب آنفا.

٢ ـ نسبتـــه:

ويكتفي بعض من ترجم له بنسبته إلى جوين فيقال الجويني[٥٤] ويضيف الآخرون نسبة أخرى فيقال الجويني النيسابوري[٥٥].

أما نسبته إلى نيسابور فلأنه عاش فيها كما تذكر الكتب التي ترجمت له.

فبعد أن خرج منها بسبب الفتنة التي أثارها الوزير الكندري واضطهاده لعلماء الأشاعرة ـ كما ذكرنا في الفصل السابق ـ عاد إمام الحرمين إليها من جديد ليقيم فيها، وليقوم بالتدريس في المدرسة النظامية[٥٦].

أما نسبته إلى جوين فترى الدكتورة فوقية أن هذه النسبة جاءته بالوراثة عن والده الذي عاش في جوين في حين أن امام الحرمين لم يذكر عنه أنه ولد أو أقام أوتوفي فيها[٥٧]. وتابعها على ذلك د. عبدالعظيم الديب[٥٨].

٣ ـ كنيتـه ولقبـه:

ويكنى بأبي المعالي[٥٩] وهي كنية تدل على ارتفاع قدره ومنزلته.

---

(٥٣) المصدر السابق نفسه، ج ٥، ص٧٣.

(٥٤) انظر: دمية القصر، ج ٢، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦، الأنساب للسمعاني، ج٣، ص ٣٥٨، المنتظم، ج ٩، ص١٨، وفيات الأعيان، ج ٢، ص٣٤١.

(٥٥) انظر: تبيين كذب المفتري، ص ٢٧٨، سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص٥٠٦، طبقات الشافعية للسبكي، ج ٥، ص١٦٥.
جاء في الأنساب للسمعاني: (الجويني بضم الجيم وفتح الواو وسكون الياء المنقطة باثنتين من تحتها، هذه النسبة إلى جوين وهي إلى ناحية كثيرة مشتملة على قرى مجتمعة يقال لها كويان فعرب وجعل جوين. وهذه الناحية متصلة بحدود بيهق ولها قرى كثيرة متصلة بعضها ببعض ولا يرى فيها خمسة فراسخ خراب أو بادية من عمارتها، وقرب كل قرية من الأخرى) الأنساب للسمعاني ج ٣، ص ٣٥٨.

(٥٦) انظر: تبيين كذب المفتري، ص ٢٨٠، الأنساب للسمعاني، ج ٣، ص٣٥٨.

(٥٧) انظر: الجويني إمام الحرمين للدكتورة فوقية، ص١٣.

(٥٨) انظر: إمام الحرمين أبوالمعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني حياته وعصره آثاره وفكره للدكتور عبدالعظيم الديب، ص٣٥٨، ولكن ذكر عادل نويبهقي الذي حقق طبقات الشافعية لأبي بكر هداية الله أن إمام الحرمين ولد في جوين، ولا أدرى ماسنده على ماقال.
انظر: هامش طبقات الشافعية، ص١٧٤.

(٥٩) انظر: دمية القصر، ج ٢، ص ٢٤٦، الأنساب، ج ٣ ص ٣٥٩، تبيين كذب المفتري، ص ٢٧٨، المنتظم، ج ٩ ص١٨، وفيات الأعيان ج ٢، ص٣٤١.

واشتهر بلقب إمام الحرمين، ذكر ذلك كل من ترجم له[٦٠].

وسبب تلقيبه بإمام الحرمين أنه جاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب[٦١].

وذكر صاحب مرآة الجنان احتمالا آخر لهذا التلقيب فقال: «ويحتمل أنه على وجه التفخيم له كما هي العادة في قولهم ملك البحرين، وقاضي الخافقين، ونسبة إمامته إلى الحرمين لشرفهما توصلا إلى الإشارة إلى شرفه وفضله وبراعته ونبله وتحقيقه وفهمه»[٦٢].

ولكن هداية الله الحسيني يذكر أنه «إنما عرف بإمام الحرمين لأنه كان إماما بمكة حين مجاورته، ودخل المدينة زائراً قبر الرسول ﷺ وقدم القوم فأقام هناك نحو عشرة أيام»[٦٣].

ولقبه الباخرزي بركن الدين[٦٤].

وأضاف ابن خلكان والذهبي والأسنوي وابن قاضي شهبة وهداية الله وابن عماد الدين الحنبلي لقب (ضياء الدين)[٦٥].

وهذه الألقاب فيها دلالة على منزلته الرفيعة بين العلماء.

٤ - والده:

ووالده هو أبو محمد عبدالله بن يوسف الجويني كان يلقب بركن الإسلام. وأصله من العرب إذ كان يقول: «نحن من العرب من قرية يقال

(٦٠) في حدود الكتب التي اطلعت عليها.
(٦١) انظر: وفيات الأعيان ج ٢، ص ٣٤١.
(٦٢) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان للإمام أبي محمد عبدالله ين أسعد ابن علي بن سليمان اليافعي اليمني (ت ٧٦٨ هـ)، ج ٣، ص ١٢٥.
(٦٣) طبقات الشافعية لأبي بكر هداية الله الحسيني، (ت ١٠١٤ هـ) ص ١٧٦.
(٦٤) دمية القصر، ج ٢، ص ٢٤٦.
(٦٥) وفيات الأعيان، ج ٢ ص ٣٤١، سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٥٠٦، طبقات الشافعية، لجمال الدين عبدالرحيم الأسنوي، (ت ٧٧٢ هـ) ج ١ ص ٤٠٩، طبقات الشافعية لهداية الله، ص ١٧٦، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩ هـ) ج ٣، ص ٣٥٨.

لها سنبس)[٦٦].

كانت له معرفة تامة بالفقه والأصول والنحو والتفسير (وكان لصيانته وديانته مهيبا محترما بين التلامذة، فلا يجري بين يديه إلا الجد والتحريض على التحصيل) تفقه على أبي يعقوب الأبيوردي[٦٧]، واجتهد في التفقه على أبي الطيب الصعلوكي[٦٨]. وارتحل إلى مرو قاصدا القفال المروزي[٦٩] فلازمه وتعلم منه فأتقن طريقته، وعاد إلى نيسابور سنة سبع وأربعمائة وقعد للتدريس والفتوى وتعليم الخاص والعام، وكان متصفا بالورع ومشهورا بالتقوى، فمن ورعه أنه كان يؤدي زكاة ماله في السنة الواحدة مرتين حذرا من نسيان النية. كما حرص على أن يرزق ذرية صالحة فقام بالأسباب فاشترى جارية من كسب يده من مال اكتسبه من نسخه الكتب، وكانت الجارية موصوفة بالخير، وكان يطعمها من كسب يده أيضا حتى حملت بإمام الحرمين.

ومن ثناء العلماء عليه قول أبي عثمان الصابوني: «لو كان الشيخ أبو محمد من بني اسرائيل لنقلت إلينا شمائله ولافتخروا به».

---

(٦٦) جاء في اللباب (السنبس: بكسر السين المهملة وكسر النون وكسر الباء الموحدة وفي آخرها سين أخرى ـ هذه النسبة الى سنبس قبيلة مشهورة من طيء، منها كثير من العلماء والشعراء. قلت: وهو سنبس بن معاوية بن جرول بن شعل بن عمرو بن الغوث من طيء).
اللباب في تهذيب الأنساب. تأليف عزالدين بن الأثير الجزري ج ٢ ص ١٤٤. وجاء في الأنساب (سنبس: هو أبوحي من طيء) ج ٦ ص١٠٧.
وجاء في تاج العروس (سنبس بالكسر) وهو ابن معاوية بن جرول بن ثعل قال الجوهر (أبوحي من طيء) تاج العروس من جواهر القاموس للامام اللغوي محب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي ج ٤ ص١٦٨.
ولهذا فان سنبس قبيلة وليست قرية.
ولقد جزم بذلك محقق الطبقات للسبكي قائلا: (ولم نجد في كتب البلدان بلدا بهذا الاسم وهو بلا ريب خطأ وصوابه قبيلة) ج ٥ ص٧٣.

(٦٧) يوسف بن محمد الشيخ أبويعقوب الأبيوردي: أحد الأئمة من تلامذة الشيخ أبي طاهر الزيادي ومن أقران القفال. كان من مشاهير العلماء، لحق بالأئمة الأعلام. له كتاب «المسائل» في الفقه. توفي في حدود الأربعمائة. نقلا عن طبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، ص٣٦٢ ـ ٣٦٣

(٦٨) أبوالطيب الصعلوكي: هو سهل بن محمد بن سليمان الصعلوكي الفقيه الشافعي إمام اهل نيسابور وشيخ تلك الناحية، كان يحضر مجلسه خمسمائة محبرة وكانت وفاته سنة ٣٨٧
البداية والنهاية لابن كثير ج ١١، ص ٣٢٤.

(٦٩) القفال المروزي: هو أبوبكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير. أحد أئمة الشافعية الكبار علما وزهدا وحفظا وتصنيفا. توفى سنة ٤١٧ هـ. وانما قيل له القفال لأنه كان أولا يعمل الأقفال ولم يشتغل إلا وهو ابن ثلاثين سنة. البداية والنهاية ج ١٢، ص٢٢، طبقات الشافعية ج ٥، ص ٤٧٤

ومن تصانيفه: التبصرة والتذكرة، ومختصر المختصر. وله تفسير كبير مشتمل على عشرة أنواع من كل آية كما يقول السبكي[٧٠]. توفى في ذي القعدة من سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة.

٥ ـ مولده:

ولد إمام الحرمين في الثامن عشر من محرم سنة تسع عشرة وأربعمائة[٧١]. ولكن ابن الجوزي وتابعه بعض من ترجم لإمام الحرمين ذكروا أن مولده كان سنة سبع عشرة وأربعمائة[٧٢].

والظاهر أن ابن الجوزي قد وهم لأنه ذكر أن سنه عند وفاته كان تسعا وخمسين سنة، وأنه توفي سنة ٤٧٨هـ فينتج أن ولادته كانت سنة ٤١٩، لا كما وهم[٧٣].

وهذا هو ما رجحته الدكتوره فوقية عند ذكرها لتاريخ ولادته[٧٤].

ولقد شذ هداية الله الحسيني وصاحب مرآة الجنان فذكرا أن ميلاده كان في الثاني عشر من محرم[٧٥]، خلافا لجمهور من ترجم له إذ يذكرون أن ميلاده في الثامن عشر كما ذكرنا آنفا.

ولم تذكر كتب التراجم أين ولد إمام الحرمين، ويدّعي عادل نويبهيقي

---

(٧٠) انظر: تبيين كذب المفتري، ص٢٥٧، ٢٥٨، طبقات الشافعية للسبكي، ج ٥، ص٧٣ ـ ٧٦.

(٧١) انظر: تبيين كذب المفتري ص٢٨٥، وفيات الأعيان، ج ٢، ص٣٤٢، سير أعلام النبلاء ج ١١، ص٥٠٦.

(٧٢) انظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٩، ص١٨ ذيل تاريخ بغداد، للحافظ محب الدين أبي عبدالله محمد بن محمود بن الحسن المعروف بابن النجار البغدادي، (ت ٦٤٣هـ)، ج ١، ص٨٥.

(٧٣) انظر المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٩ ص١٨.
وذيل تاريخ بغداد، ج ١، ص٨٥.
والكامل في التاريخ، للشيخ العَلامة عزالدين أبي الحسن علي بي أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني، المعروف بابن الأثير، ج ٨، ص١٣٩.
والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تأليف جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، (ت ٨٧٤) ج ٥، ص١٢١.

(٧٤) انظر الجويني امام الحرمين ص ٢٢.

(٧٥) انظر: طبقات الشافعية لهداية الله، ص ١٧٥.
ومرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان ج ٣، ص١٣١.

محقق طبقات الشافعية أنه ولد في جوين ولم يقم دليلا على ذلك، ولعله ولد في نيسابور لأن كتب التراجم ذكرت رجوع والده إلى نيسابور سنة ٤٠٧ وقعد للتدريس فيها ولم يذكر أنه رحل عنها حتى مولد إمام الحرمين في عام ٤١٩.

٦ - نشأته الأولى:

نشأ إمام الحرمين في حجر والديه الصالحين، وقد ذكر بعض المؤرخين أن والده قد أوصى أمه ألا يرضعه أحد بعد أن وضعته، فدخلت عليها - وهي متألمة والصغير يبكي - امرأة من جيرانهم فشاغلته بثديها فرضع قليلا، فلما علم بذلك شق عليه الأمر وأخذه ونكس رأسه ومسح بطنه. وأدخل إصبعه في فيه ولم يزل يفعل ذلك حتى قاء جميع ماشربه وهو يقول يسهل أن يموت ولا يفسد طبعه بشرب لبن غير لبن أمه[٧٦].

وهذه الرواية إن صحت تعكس شدة الوالد في تنشئة ابنه تنشئة صالحة إبعاداً لابنه عن الشبهات فيما يرضع من الغير وإن كنت لا أوافقه على محاولته إخراج مارضعه الطفل:

أولا : لأن مارضعه ليس بحرام فالأصل الحل.

ثانيا : الإرضاع جائز شرعا وهنالك أحكام تتعلق بالرضاع فليس الإرضاع من الغير يفسد الطفل.

ثالثا : إن الراضع طفل ليس بمكلف شرعا ولا مؤاخذ فلا يجوز إيذاؤه لاستخراج مارضعه فالمبالغة في استخراج مارضع غلو لايقره الشرع.

ومما يجدر ذكره أنه لا أثر لما يرضعه الإنسان في صغره في سلوكه فليس هنالك دليل على وجود أثر يترتب على سلوك الانسان من استقامة وعدمها بسبب مارضعه في صغره. أقول هذا لأنني أعجب من إمام الحرمين الذي

(٧٦) انظر وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٣٤٢.
وطبقات الشافعية للسبكي، ج ٥، ص ١٦٨.

كان يقول كما روي عنه ـ عندما تلحقه فترة في مجلس المناظرة: (هذا من بقايا تلك الرضعة)[٧٧].

ولقد روى السبكي أن المرضعة كانت جارية فتحرج والد إمام الحرمين من ترضيعها لكونها لا تملك لبنها ولم تستأذن مالكها.

قلت: ولو كان الأمر كذلك فما كان على والد إمام الحرمين معالجة الأمر بذلك الأسلوب، إذ كان بإمكانه ان يستسمحهم أو أن يدفع أجرة الرضاعة، وكون إمام الحرمين يعتقد أن اللجلجة التي تصيبه أثناء المناقشة من أثر بقايا تلك الرضعة فغير صحيح، وقياس السبكي فعل والد إمام الحرمين بفعل أبي بكر رضي الله عنه قياس مع الفارق[٧٨] إذ إن أبابكر تيقن أن الطعام الذي أكله من كسب حرام، فهو مقابل كهانة في الجاهلية، وأبوبكر رضي الله عنه كان مكلفا فاجتهد في إخراج الحرام. أما مسألتنا فمع طفل رضيع والبون شاسع..

ولم تذكر كتب التراجم عن فترة صباه شيئا.

وكل الذي ندريه أن أباه كان حريصا على تنشئته تنشئة صالحة، فمن البدهي أن يهتم بتعليمه منذ نعومة أظفاره ولا سيما أنه كان يلمح فيه النجابة والإقبال.

٧ ـ طلبه للعلم:

وقد بدأ إمام الحرمين طلب العلم في صباه الباكر، وذلك بالتفقه على والده ـ والذي كان يلقب كما قلنا بركن الإسلام ـ فدرس فقه والده وأتى على جميع مصنفاته فقلبها ظهرا لبطن وتصرف فيها.

كما يمكن أن يدرك الباحث تعلمه المبكر من خلال حياة شيوخه، فشيخه أبونعيم الأصبهاني كما سيأتي توفي عام ٤٣٠هـ[٧٩]. وهذا يدل على أن إمام

(٧٧) انظر وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٧٨) انظر طبقات الشافعية، ج ٥، ص ١٦٩.
(٧٩) انظر ص ٣٦ من البحث.

الحرمين تتلمذ عليه صغيرا، لأنه لم يكن قد بلغ الحادية عشرة من عمره حين وفاة شيخه.

ومن شيوخه أيضا كما تذكر كتب التراجم النيلي، وهو من أئمة خراسان والذي توفي عام ٤٣٦هـ، وهذا يعني أن إمام الحرمين كان سنه حين وفاة شيخه سبعة عشر عاما، أي إنه تتلمذ عليه وهو في مقتبل العمر[٨٠].

وقد بقى إمام الحرمين طالبا للعلم مجدا في تحصيله طوال حياته حتى بعد أن أصبح عالما يدرس ويفتي، فلم يمنعه اشتغاله بالتدريس من طلب العلم والحرص عليه، إذ تذكر كتب التراجم أنه كان بعد مجلسه للتدريس يخرج إلى مدرسة البيهقي ليدرس الأصول وأصول الفقه على الأستاذ الإمام أبي القاسم الإسكافي الإسفراييني[٨١].

ويبكر كل يوم إلى الأستاذ أبي عبدالله الخبازي ليقرأ القرآن عليه[٨٢].

بل إننا لنراه وهو في الخمسين من عمره عندما قدم الشيخ المجاشعي سنة ٤٦٩ إلى نيسابور يقرأ عليه (إكسير الذهب في صناعة الأدب)[٨٣].

وهـذا يدل على اهتمامه بالعلم، فلم يمنعه كبر سنه ومكانته من أن يتتلمذ في معرفة فن من فنون العلم على أربابه.

ولم يقتصر إمام الحرمين في طلب العلم على شيوخه الذين تلقى عنهم، بل كان مقبلا على الاستفادة من كل من لقيهم من العلماء خلال رحلته من نيسابور إلى الحرمين الشريفين، مارا بالمعسكر وبغداد، فكان في كل بلد يقيم فيها يدارس علماءها ويناظرهم ويفيد من علومهم[٨٤] بل إنه يذكر في بعض كتبه ما أفاده من بعض تلاميذه حيث يذكر السبكي في ترجمة الإمام أبي نصر عبدالرحيم القشيري إن إمام الحرمين كان (يعتد به ويستفرغ أكثر

---

(٨٠) انظر ص ٣٧ من البحث.
(٨١) انظر تبيين كذب المفترى، ص ٢٧٩ - ٢٨٠، وفيات الأعيان ج ٢، ص٣٤١.
(٨٢) انظر تبيين كذب المفترى، ص ٢٨٠.
(٨٣) المصدر السابق، ص ٢٨٣.
(٨٤) المصدر السابق، ص ٢٨٠.

أيامه معه مستفيدا منه بعض مسائل الحساب في الفرائض والدور والوصاية)[٨٥].

ويقول السبكي أيضا: (وأعظم ما عظم به أبونصر أن إمام الحرمين نقل عنه في كتاب الوصية من «النهاية» وهذه مرتبة رفيعة)[٨٦].

وأبونصر هذا من تلامذة إمام الحرمين. يقول السبكي (تخرج بوالده ثم على إمام الحرمين)[٨٧].

٨ ـ مجلسه للتدريس:

جلس إمام الحرمين للتدريس بعد وفاة والده سنة ٤٣٨ وسنه إذ ذاك دون العشرين[٨٨]. وقد أجلسه الأئمة للتدريس مكان والده لمكانته العلمية بينهم[٨٩].

وبعد خروجه من نيسابور استقر في المسجد الحرام أربع سنوات يقوم خلالها بالتدريس[٩٠] فيه مع اشتغاله بالفتوى وجمع طرق المذهب، ولما عاد إلى نيسابور بعد انتهاء الفتنة التحق بالمدرسة النظامية ليقوم بالتدريس فيها إلى آخر حياته[٩١] وكان يحضر درسه الأكابر والجمع العظيم وكان يقعد بين يديه ثلاثمائة من الطلبة[٩٢].

٩ ـ حالته الاجتماعية:

لم تحدثنا المصادر التاريخية خلال ترجمتها لإمام الحرمين عن حالته الاجتماعية. فلم تذكر هل كان متزوجا أم لا؟

---

(٨٥) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ج ٧، ص ١٦١.
(٨٦) طبقات الشافعية، ج ٧، ص ١٦٢.
(٨٧) المصدر السابق نفسه، ج ٧، ص ١٦٠.
(٨٨) انظر تبيين كذب المفتري، ص ٢٧٩.
(٨٩) المصدر السابق نفسه ص ٢٧٩.
(٩٠) المصدر السابق نفسه ص ٢٨٠.
وسير أعلام النبلاء ج ١١، ص ٥٠٧.
(٩١) انظر تبيين كذب المفتري، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.
(٩٢) سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٥٠٧.

وهل أنجب أم لا؟

ولم تحدثنا أيضا عن وضعه المالي هل كان غنيا أم متوسط الحال ومن أين يأتيه دخله؟

ولكن وردت عبارة في التبيين تقول: «وإن انقطع نسله من جهة الذكور ظاهرا فنشر علمه يقوم مقام كل نسب»[٩٣].

فمنطوق العبارة السابقة أن ليس لأبي المعالي ذرية من الذكور، فهل يفهم منها وجود ذرية من الإناث له؟

وبالتالي نستنتج أنه كان متزوجا، فأنجب إناثا ولم ينجب ذرية من الذكور.

هذا مالانستطيع أن نجزم به من العبارة السابقة، ولكن وردت عبارة أخرى في التبيين تدل على أن له ذرية من الذكور إذ جاء فيه (وصلى عليه ابنه الإمام أبوالقاسم بعد جهد جهيد).

كما نرى أن السبكي ذكر له في طبقات الشافعية ولدا اسمه مظفر، وقد ترجم له بقوله (مظفر بن عبدالملك بن عبدالله الجويني الشيخ أبوالقاسم ابن إمام الحرمين)[٩٤].

ويذكر أنه ولد بالريّ وحمل صغيرا إلى نيسابور، وأنه قتل مسموما في شعبان سنة ٤٩٣.

وأنه نشأ في العلم والأدب وأخذ العلم عن والده وعن الشحامي والحفص[٩٥].

كما ترجم السبكي لأبي محمد هبة الله بن سهل بن عمر بن القاضي ابن عمر البسطامي النيسابوري وذكر أنه ختن إمام الحرمين على بنته[٩٦].

ويرى الدكتور الزحيلي أنها البنت الوحيدة للإمام[٩٧].

---

(٩٣) التبيين ص ٢٨٥.
(٩٤) طبقات الشافعية، ج ٥، ص ٣٣٠.
(٩٥) انظر هامش طبقات الشافعية ج ٥، ص ٣٣٠.
(٩٦) انظر المصدر السابق نفسه، ج ٧، ص ٣٢٧.
(٩٧) انظر: الإمام الجويني إمام الحرمين، تأليف د. محمد الزحيلي، ص ٥٤.

ولكنني لا أدري إلام استند في هذه الدعوى؟

وهذه الترجمة تؤكد أن إمام الحرمين كان متزوجا وأنه أنجب من الذكور مظفرا وأنجب من الإناث أيضا.

ولعل ابنه قتل قبل أن ينجب ويكون هذا المراد بقولهم انقطع نسله ظاهرا.

أما عن حالته المالية فقد جاء في التبيين أنه كان (ينفق ماورثه وما كان له من الدخل على اجراء المتفقهة ويجتهد في ذلك)(٩٨).

فنستطيع أن نستنتج من هذه العبارة أن إمام الحرمين كان ذا مال جاءه وراثة، وله دخل أيضا وأن ماله يفيض عن حاجته فهو ينفقه على الطلبة والدارسين.

١٠ - وفاتـــه:

أجمعت كتب التراجم على أن وفاته كانت سنة ٤٧٨ (٩٩). ولم يشذ في ذكر تاريخ وفاته إلا صاحب تلخيص الآثار إذ ذكر أنه توفي سنة ٤٨٨ كما نقل ذلك عنه صاحب روضات الجنات. ثم يقول: (وقد عرفت تاريخ وفاته الحق من كتاب ابن خلكان المعتبر الموثق فلا فرق)(١٠٠).

وما نسبه لابن خلكان غير صحيح إذ ذكر ابن خلكان تاريخ وفاته بما لايخالف جمهور من ترجم له(١٠١) وهي سنة ٤٧٨.

وقد حصل اختلاف في الشهر الذي توفي فيه فالأغلب أنه توفي في شهر ربيع الآخر في الخامس والعشرين منه(١٠٢) وقلة منهم ذكروا أنه توفي في شهر

---

(٩٨) التبيين، ص ٢٨٠.
(٩٩) انظر الأنساب ج ٣، ص ٣٥٩،
- تبيين كذب المفتري، ص ٢٨٤،
- ذيل تاريخ بغداد، ج ١، ص ٩٣،
- الكامل في التاريخ، ج ٨، ص ١٣٩،
- مرآة الجنان، ج ٣، ص ١٢٣.
(١٠٠) روضات الجنات، ج ٥، ص ١٤٧.
(١٠١) انظر: وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٣٤٢.
(١٠٢) انظر المراجع السابقة.

ربيع الأول في الخامس والعشرين منه[١٠٣].

ولم يحصل اختلاف في ليلة وفاته فكل من ذكر ليلة وفاته ذكر أنها ليلة الأربعاء. توفي رحمه الله وقد بلغ تسعا وخمسين سنة، ولم يَهِم في تحديد عمره سوى ابن كثير الذي ذكر أن سنه عند وفاته كانت سبعا وخمسين سنة وهو وهم ظاهر إذ إنه ذكر تاريخ ميلاده على أنه سنة ٤١٩هـ وذكر تاريخ وفاته على أنه سنة ٤٧٨هـ فينتج أن سنه عند وفاته كان تسعا وخمسين سنة لا سبعا وخمسين.

فلعل التاريخ الأخير نتيجة خطأ مطبعي.

توفي رحمه الله بعد أن أصيب بمرض اليرقان وظل أياما ثم بَرِئَ منه، وعاد الى الدرس ففرح به تلامذته ومحبوه. ولكن فرحتهم لم تطل فمرض مرضه الذي توفي فيه وقد بقي أياما في مرضه هذا فظهر عليه الضعف فحمل إلى بشتنقان لاعتدال هوائها وخفة مائها فزاد ضعفه وانتقل إلى رحمة الله[١٠٤].

ومن الأمور الغريبة التي جرت له في مرضه الذي توفي فيه ماجاء في كتاب المنتظم من أن (هبة الله بن المبارك السقطي قال: قال لي محمد بن الخليل البوشنجي حدثني محمد بن علي الهريري وكان تلميذ أبي المعالي الجويني قال: دخلت عليه في مرضه الذي مات فيه وأسنانه تتناثر من فيه ويسقط منه الدود لا يستطاع شم فيه، فقال هذا عقوبة تعرضي بالكلام فاحذره)[١٠٥].

ومن أقواله في مرض الموت ماذكره الذهبي أن أباالفتح الطبري قال: (دخلت على أبي المعالي في مرضه فقال: اشهدوا على أنني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السنة واني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور)[١٠٦].

---

(١٠٣) انظر: البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٢٨.
العقد الثمين ج ٥، ص ٥٠٨.
النجوم الزاهرة ج ٥، ص ١٢١.
التحفة اللطيفة ج ٣، ص ٨٧.
(١٠٤) انظر تبيين كذب المفتري، ص ٢٨٤.
(١٠٥) المنتظم، ج ٩، ص ٢٠.
ـ وانظر النجوم الزاهرة ج ٥، ص ١٢١.
(١٠٦) سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٥٠٩.

ولم ينتقد السبكي سند هذه الرواية.

وانما قال (وهذه الحكاية ليس فيها شيء مستنكر إلا ما يوهم أنه كان على خلاف السلف)(١٠٧).

قلت: بل يفهم منها أن منهجه التأويلي للصفات الواردة في القرآن والسنة نتيجة اشتغاله بعلم الكلام مخالف للسنة ومنهج السلف وأنه يرجع عن جميع معتقداته المخالفة للفطرة وهو ما يؤمن به كل من كانت فطرته سليمة لم تتلوث بعلم الكلام كالعجائز مثلا، وأنه يرى أن ذلك هو المذهب الصحيح لا ما يعتقده المتكلمون.

ولقد جزع الناس لوفاته جزعا شديدا لم يعهد مثله.

وازدحم الناس ازدحاما شديدا أدى إلى كسر منبره وجلس الناس للعزاء أياما وأكثر الشعراء المراثي فيه. ومن مظاهر الجزع التي لا تليق أن طلبته كانوا قريبا من ٤٠٠ نفر يطوفون في البلد نائحين عليه مكسرين المحابر والأقلام مبالغين في الصياح والجزع.

ولقد انتقد الذهبي هذا المسلك المخالف للسنة فقال: (هذا من زي الأعاجم لامن فعل العلماء المتبعين)(١٠٨).

ولقد أصاب الذهبي في نقده لهذا التصرف. فالإسلام ينهى عن الجزع ويأمر بالصبر. كما ينهى عن إضاعة المال. وكونهم يكسرون محابرهم وأقلامهم تعبيرا عن جزعهم يتنافى مع الصبر الذي أمرنا به مع مافيه من إضاعة للمال.

ولذا فان نقد السبكي للذهبي يعتبر خطأ فقوله تعليقا على قول الذهبي السابق (وقد حار هذا الرجل ما الذي يؤذي هذا الإمام وهذا لم يفعله الإمام ولا أوصى به أن يفعل حتى يكون غضا منه، وإنما حكاه الحاكون إظهارا لعظمة الإمام عند أهل عصره وأنه حصل لأهل العلم على كثرتهم، فقد كانوا أربعمائة تلميذ، لم يتمالكوا معه الصبر بل أداهم إلى هذا الفعل،

(١٠٧) طبقات الشافعية للسبكي ج ٥، ص ١٩١.
(١٠٨) سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٥٠٩.

ولا يخفى أنه لو لم تكن المصيبة عندهم بالغة أقصى الغايات لما وقعوا في ذلك وفي هذا أوضح دلالة لمن وفقه الله على حال هذا الإمام)[109].

أقول إن قوله السابق فيه تعصب واضح لإمام الحرمين وتحامل على الذهبي.

فلا نزاع أن جزعهم على إمام الحرمين يدل على مكانة الإمام في نفوسهم وعلى محبتهم له، ولكن هل هذا الفعل منهم قبيح أم ليس بقبيح بصرف النظر عما يحمل من دلالة؟

لا شك - عند من له أدنى معرفة بالسنة - في أن أفعالهم عند وفاته قبيحة ومخالفة للسنة.

ثم إن انتقاد الذهبي لفعل الطلبة لا يمس إمام الحرمين ولم أفهم من نقد الذهبي هذا أي تنقيص من شأنه.

ولقد رثاه الشعراء ومما قيل عند وفاته:

قلوب العالمين على المقالي * وأيام الورى شبه الليالي
أيثمر غصن أهل الفضل يوما * وقد مات الإمام أبوالمعالي[110]

---

(١٠٩) طبقات الشافعية ج ٥، ص ١٨٤.
(١١٠) تبيين كذب المفترى، ص ٢٨٥، طبقات الشافعية للسبكي، ج ٥، ص ١٨٢.

الفصل الثالث

شيوخه وتلاميذه

١ - شيوخه:

تبين لنا فيما سبق أن طلب إمام الحرمين للعلم كان مبكرا منذ صباه فأول من تلقى على يديه العلم أبوه أبومحمد صاحب التبصرة والتذكرة[١١١].

وكما تتلمذ في صباه على أبي بكر أحمد بن محمد الأصبهاني فقد سمع منه الحديث كما يقول السمعاني وابن الأثير[١١٢].

كما سمع الحديث في بغداد من أبي محمد الجوهري[١١٣].

وسبق أن ذكرنا أنه درس القرآن على الأستاذ أبي عبدالله الخبازي.

أما أصول الفقه فقد أتقنها على يد أستاذه الإمام أبي القاسم الإسكافي الإسفراييني.

ويذكر ابن عساكر والذهبي أن من شيوخه:

أبا سعد النضروي وأبا حسان محمد بن أحمد المزكى ومنصور بن رامش[١١٤].

ويذكر السبكي من شيوخه أبا عبدالرحمن محمد بن عبدالعزيز النيلي[١١٥].

وسوف نترجم فيما يلي لأهم شيوخه:

(١) أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الإمام الجليل الحافظ أبونعيم الأصبهاني.

---

(١١١) تبين كذب المفتري، ص ٢٧٩.

(١١٢) الأنساب ج ٣، ص ٣٥٩، اللباب، ج ١، ص ٣١٥، سير أعلام النبلاء ج ١١، ص ٣١٥. وفيات الأعيان ج ٢، ص ٣٤١ - ٣٤٣.

(١١٣) المنتظم ج ٩، ص ١٨.

(١١٤) تبيين كذب المفتري، ص ٢٨٥.

(١١٥) طبقات الشافعية للسبكي، ج ٥، ص ١٧١.

ولد في رجب سنة ست وثلاثين وثلاثمائة بأصبهان. قال عنه السبكي (... أحد الأعلام الذين جمع الله لهم بين العلو في الرواية والنهاية في الدراية.

قال أحمد بن محمد بن مردويه: كان أبونعيم في وقته مرحولا إليه ولم يكن في أفق من الآفاق أسند ولا أحفظ منه. كأن حفاظ الدنيا قد اجتمعوا عنده فكان كل يوم نوبة واحد منهم يقرأ ما يريده إلى قريب الظهر، فاذا قام إلى داره ربما كان يقرأ عليه في الطريق جزءا وكان لايضجر، لم يكن له غذاء سوى التصنيف أو التسميع.

وقال حمزة بن العباس العلوي كان أصحاب الحديث يقولون: بقي أبونعيم أربع عشرة سنة بلا نظير لايوجد شرقا ولا غربا أعلى إسنادا منه ولا أحفظ منه، وكانوا يقولون لما صنف كتاب (الحلية) حمل إلى نيسابور حال حياته فاشتروه بأربعمائة دينار.

قال ابن المفضل الحافظ: لم يصنف مثل كتابه «حلية الأولياء».

قال ابن النجار: هو تاج المحدثين وأحد أعلام الدين له كتاب معرفة الصحابة «وكتاب دلائل النبوة» وكتاب «فضائل الصحابة».

توفي في العشرين من المحرم سنة ثلاثين وأربعمائة وله أربع وتسعون سنة[116].

(٢) محمد بن عبدالعزيز بن عبدالله بن محمد أبوعبدالرحمن النيلي[117] وهو أحد أئمة خراسان.

كان فقيها صالحا، زاهدا وله ديوان شعر.

حدث عن أبي عمرو بن حمدان وأبي أحمد الحاكمي وغيرهما.

روى عنه إسماعيل بن عبدالغافر، وأحمد بن عبدالملك المؤذن، وغيرهما، وأملى الحديث مدة وعمره ثمانون سنة.

مات سنة ست وثلاثين وأربعمائة[118].

---

(١١٦) طبقات الشافعية الكبرى، ج ٤، ص ١٨.

(١١٧) النيلي نسبة إلى النيل وهي بلدة على الفرات بين بغداد والكوفة.

(١١٨) طبقات السبكي، ج ٤، ص ١٧٨.

(٣) محمد بن علي بن محمد بن الحسن الأستاذ المقري أبوعبدالله الخبازي، توفي في شهر رمضان سنة سبع وأربعين وأربعمائة وصلى عليه الصابوني يعني أباعثمان، ورحل إلى الكشميهني لسماع الصحيح فسمعه وقرئ عليه، وكان الاعتماد في وقته على سماعه ونسخته، وكان يحيي الليل بالقراءة والدعاء والبكاء حتى قيل إنه كان مستجاب الدعوة لم ير بعده مثله. سمعت الشيخ أبا المحاسن عبدالرزاق بن محمد الطبشي بنيسابور يحكي عن بعض مشايخه أنه لما امتحن أصحابنا بنيسابور في أيام الكندري كان فيهم من خرج عن البلد، وفيهم من أجاب إلى التبري من المذهب، وأن الخبازي امتنع عن الإجابة ولم يخرج من البلد ولازم بيته الى أن مات صبرا على دينه معتصما بقوة يقينه[119].

(٤) عبدالجبار بن علي بن محمد بن حسكان الأستاذ أبوالقاسم الإسفراييني المعروف بالإسكافي.

قال عبدالغافر: شيخ جليل كبير من أفاضل العصر ورؤوس الفقهاء والمتكلمين من أصحاب الأشعري، إمام دويرة البيهقي، له اللسان في النظر والتدريس والقدم في الفتوى مع لزوم طريقة السلف من الزهد والفقر والورع، كان عديم النظير في فنه ماروى مثله، قرأ عليه إمام الحرمين الأصول وتخرج بطريقته، عاش عالما عاملا وتوفى يوم الاثنين الثامن والعشرين من صفر سنة ٤٥٢هـ اثنتين وخمسين وأربعمائة[120].

(٥) الحسين بن محمد بن أحمد أبوعلي القاضي المروروذي إمام جليل صاحب «التعليقة».

كان كما يقول السبكي جبل فقه منيعا صاعدا روى الحديث عن أبي نعيم عبدالملك الإسفراييني، وكان فقيه خراسان ويقال له حبر الأمة، تخرج عليه من الأئمة كثير منهم إمام الحرمين والبغوي.

توفى القاضي رحمه الله في المحرم سنة اثنتين وستين وأربعمائة.

(١١٩) تبيين كذب المفترى، ص٢٦٤

(١٢٠) تبيين كذب المفترى، ص ٢٦٥، الطبقات للسبكي، ج ٥، ص ٩٩.

ومن شعره:

إذا مارماك الدهر يوما بنكبة
فأوسع لها صدرا وأحسن لها صبرا
فإن إله العالمين بفضله
سيعقب بعد العسر من فضله يسراً[121].

ب - تلامذته:

سبق أن ذكرنا أن إمام الحرمين تصدى للتدريس بعد وفاة والده وهو لم يتجاوز سن العشرين ثم خرج من نيسابور وجاور في مكة ٤ سنين ولما عاد اشتغل بالتدريس والفتوى والخطابة. كما أنه درس في المدرسة النظامية.

وذكرنا عند وفاته ان طلبته كانوا أربعمائة. وذكرنا أنه كان يحضر درسه ٣٠٠ فقيه، ولكن من أبرز تلاميذ إمام الحرمين وممن كان له صيت وشهرة أبوحامد الغزالي بل إن شهرته في وقتنا هذا تفوق شهرة إمام الحرمين شيخه.

ومنهم الكيا الهراسي والخوافي وعبدالغافر الفارسي.

يقول السمعاني: (بارك الله تعالى له في تلامذته حتى صاروا أئمة الدنيا مثل الخوافي والغزالي والكيا الهراسي والحاكم عمر النوقاني رحمهم الله)[122].

ومنهم إسماعيل بن أبي صالح المؤذن.

وعبدالرحيم بن عبدالكريم أبونصر بن الأستاذ أبي القاسم القشيري وسليمان بن نصار بن عمران أبوالقاسم الأنصاري.

ونترجم فيما يلي لهؤلاء الأعلام بما يتسع له المقام:

(١) أحمد بن محمد بن المظفر الإمام أبوالمظفر الخوافي، وخواف بفتح الخاء المعجمة وأخرها فاء بعد الواو والألف قرية من أعمال نيسابور، تفقه على أبي إبراهيم الضرير ثم على إمام الحرمين ولازمه، فكان من عظماء أصحابه وأخصاء طلابه يذاكره في ليله ونهاره ويسامره علانية.

قال ابن عساكر فيه نقلا عن أبي الحسن بن أبي عبدالله الفارسي

---

(١٢١) طبقات السبكي الكبرى، ج ٤، ص ٣٥٦ - ٣٥٨.
(١٢٢) الأنساب، ج ٣، ص ٣٥٩.

يقول: (أنظر أهل عصره وأعرفهم بطريق الجدل في الفقه، له العبارة الرشيقة المهذبة والتضييق في المناظرة على الخصم والإرهاق إلى الانقطاع، تفقه على الشيخ أبي ابراهيم الضرير وكان مبارك النفس وهذا الإمام أحمد كيس الطبع فتخرج به بعض التخرج ثم وقع بعده إلى خدمة إمام الحرمين وصحبته وبرع عنده حتى صار من أوحد تلامذته وأصحابه القدماء)[١٢٣].

وَلِيَ قضاء طوس ثم صرف عنها وكان دينا ناسكا لم تعرف له هناة. سمع الحديث من أبي صالح المؤذن كان في المناظرة أسدا لا يصطلى له بنار. توفي بطوس سنة ٥٠٠هـ[١٢٤].

(٢) إسماعيل بن أحمد بن عبدالملك بن علي بن عبدالصمد النيسابوري أبوسعد بن أبي صالح المؤذن[١٢٥].

إمام من الأئمة ولد سنة إحدى وخمسين وأربعمائة. تفقه على إمام الحرمين وأبي المظفر السمعاني وسمع أباه وأبا القاسم القشيري.

وأجاز له أبوسعد الكنجرودي.

قرأ الإرشاد على مصنفه إمام الحرمين.

قال ابن السمعاني: كان ذا رأي وعقل وتدبير وفضل وافر وعلم غزير، ظهر له العز والجاه والثروة. توفي ليلة عيدالفطر سنة **٥٥٢**.

(٣) سليمان بن ناصر بن عمران بن محمد بن إسماعيل بن إسحاق بن يزيد ابن زياد بن ميمون بن مهران. أبوالقاسم الأنصاري[١٢٦].

مصنف «شرح الإرشاد في أصول الدين» وكتاب «الغنية» كان إماما بارعا في الأصلين وفي التفسير، فقيهاً زاهدا من أهل نيسابور.

---

(١٢٣) تبيين كذب المفتري، ص ٢٨٨.
(١٢٤) انظر تبيين المفتري، ص ٢٨٨،
والطبقات للسبكي، ج ٦، ص ٦٣.
(١٢٥) طبقات الشافعية الكبرى، ج ٧، ص ٤٤ - ٤٥، بتصرف.
(١٢٦) طبقات السبكي «بتصرف» ج ٧، ص ٩٦.

أخذ عن إمام الحرمين وعبدالغافر بن محمد الفارسي وأبي صالح المؤذن وأبي القاسم القشيري.

مات سنة إحدى عشرة وخمسمائة.

(٤) عبدالرحيم بن عبدالكريم بن هوازن.

الأستاذ أبونصر بن الأستاذ أبي القاسم القشيري[١٢٧]. الإمام العلم بحر مغدق زخار.

وهو الرابع من أولاد الأستاذ أبي القاسم وأكثرهم علما وأشهرهم اسما. تخرج بوالده ثم على إمام الحرمين. قال عنه عبدالغافر الفارسي (إمام الأئمة وحبر الأمة وبحر العلوم وصدر القروم).

وكان إمام الحرمين يعتد به ويستفرغ أكثر أيامه معه مستفيدا منه بعض مسائل الحساب في الفرائض والدور والوصاية.

(٥) عبدالغافر بن إسماعيل بن عبدالغافر بن محمد بن عبدالغافر الحافظ أبوالحسن الفارسي ثم النيسابوري[١٢٨].

حفيد راوي «صحيح مسلم» أبي الحسين عبدالغافر بن محمد، ولد سنة إحـدى وخمسين وأربعمائة. سمع من جده لأمه أبي القاسم القشيري.

وروى عنه الحافظ أبوالقاسم بن عساكر أبوسعد بن السمعاني. تفقه على إمام الحرمين ولزمه مدة وكان إماما حافظا محدثا لغويا فصيحا أديبا ماهرا بليغا.

صنف «السياق» لتاريخ نيسابور وكتاب «مجمع الغرائب في غريب الحديث» وكتاب «الفهم لشرح غريب مسلم».

توفى سنة **٥٢٩**.

(٦) أبوالحسن الطبري والمعروف بالكيا.

---

(١٢٧) الطبقات الكبرى للسبكي «بتصرف» ج ٧، ص ١٥٩.
(١٢٨) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٧١ «بتصرف».

وهو علي بن محمد بن علي الكيا الهراسي. أبوالحسن الإمام البالغ في النظر مبلغ الفحول، ورد نيسابور في شبابه وقد تفقه وكان حسن الوجه.

حصل طريقة إمام الحرمين وتخرج به فيها. وصار من وجوه الأصحاب ومن مصنفاته «شفاء المسترشدين» و«نقض مفردات الإمام أحمد» و«كتاب في أصول الفقه».

اتصل بعد موت إمام الحرمين بمجد الملك في زمان بركيارق وحظي عنده ثم خرج إلى العراق وأقام مدة يدرس ببغداد في المدرسة النظامية.

توفي ببغداد سنة ٥٠٤ هـ (أربع وخمسمائة)(١٢٩).

(٧) محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الجليل أبوحامد الغزالي.

حجة الإسلام ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة. قدم نيسابور ولازم إمام الحرمين وجد واجتهد حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصلين والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك.

يقول السبكي: كان رضي الله عنه شديد الذكاء شديد النظر عجيب الفطرة، وكان إمام الحرمين يصف تلامذته فيقول: الغزالي بحر مغدق والكيا أسد محرق والخوافي نار تحرق(١٣٠) له إحياء علوم الدين، والأربعون والاقتصاد في الاعتقاد والمنخول من تحقيقات الأصول(١٣١).

ويقول ابن كثير: (وبرع في علوم كثيرة وله مصنفات منتشرة في فنون متعددة فكان من أذكياء العالم في كل ما يتكلم) ويقول ابن الجوزي: (رحل الى الشام فأقام بها بدمشق وبيت المقدس مدة وصنف في هذه المدة كتابه «إحياء علوم الدين» وهو كتاب عجيب يشتمل على علوم

---

(١٢٩) انظر التبيين، ص ٢٨٨.
وطبقات الشافعية ج ٧، ص ٢٣١ - ٢٣٤.
(١٣٠) هؤلاء تلامذة امام الحرمين، وقد سبق أن ترجمنا للخوافي ص ٤٠، الكيا ص ٤٣.
(١٣١) البداية والنهاية لابن كثير، ج ١٢، ص ١٧٤.

كثيرة من الشرعيات لكن فيه أحاديث كثيرة غرائب ومنكرات وموضوعات).

يقول الغزالي عن نفسه: أنا مزجي البضاعة في الحديث.

ويقال إنه مال في آخر عمره إلى سماع الحديث والتحفظ للصحيحين).

توفي بطوس يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة ٥٠٥هـ[١٣٢].

---

(١٣٢) البداية والنهاية، ج ١٢، ص ١٧٤.
الطبقات للسبكي، ج ٦، ص ١٩١.

الفصل الرابع

ثقافته ومؤلفاته

أ - ثقافته:

كان إمام الحرمين واسع الثقافة غزير العلم في جوانب متعددة من المعرفة.

١ - ثقافته في علم الكلام:

فقد اشتهر إمام الحرمين كمتكلم إذ يقول عن نفسه (قرأت خمسين ألفا في خمسين ألفاً ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة وركبت البحر الخضم وغصت في الذي نهي أهل الإسلام عنه كل ذلك في طلب الحق...)[١٣٣].

ويقصد هنا علم الكلام فهو الذي ينهى أهل الإسلام عنه.

ويقول أيضا: (ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر وحده اثنى عشر ألف ورقة)[١٣٤].

ويقول السبكي عنه (ولا يشك ذو خبرة أنه أعلم أهل الأرض بالكلام)[١٣٥].

قلت: وإن مؤلفاته في علم الكلام تدل على تمكنه من هذا الفن. مع العلم أن كتب التراجم تذكر رجوعه عن علم الكلام في آخر حياته،

(١٣٣) سير أعلام النبلاء للذهبي، ج ١١ ص ٥٠٧.
(١٣٤) طبقات الشافعية للسبكي، ج ٥، ص ١٨٥.
(١٣٥) طبقات الشافعية للسبكي، ج ٥، ص ١٧٠.

فقد جاء في المنتظم أن القيرواني يقول: (سمعت أبا المعالي اليوم يقول: ياأصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو علمت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به)[١٣٦].

وجاء فيه ما سبق أن ذكرنا في وفاته عندما دخل عليه الهريري، ورأى تساقط أسنانه فعزا ذلك إلى اشتغاله بعلم الكلام إذ قال للهريري: (هذا عقوبة تعرضي للكلام فاحذره)[١٣٧].

ويحكي الذهبي رجوعه عن علم الكلام إذ يقول: (كما أنه في الآخر رجح مذهب السلف في الصفات وأقره. قال الفقيه غانم الموشلي سمعت الإمام أباالمعالي يقول لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بالكلام)[١٣٨].

وممن حكى رجوع إمام الحرمين إلى مذهب السلف شيخ الإسلام ابن تيمية إذ يقول: «وهذا إمام الحرمين ترك ماكان ينتحله ويقرره واختار مذهب السلف وكان يقول: (يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو أني عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به. وقال عند موته لقد خضت البحر الخضم وخليت أهل الإسلام وعلومهم ودخلت فيما نهوني عنه. والآن إن لم يتداركني الله برحمته فالويل لابن الجويني، وهأنذا أموت على عقيدة أمي أو قال عقيدة عجائز نيسابور)[١٣٩].

٢ ـ ثقافته في أصول الفقه:

كما برز إمام الحرمين ونبغ في أصول الفقه التي درسها على أبي القاسم الإسفراييني. وإمام الحرمين لم يكن يكتفي بما يدرس على الشيخ بل يقول عن نفسه: (كنت علقت عليه «يعني الأستاذ أباالقاسم» في الأصول أجزاء معدودة وطالعت في نفسي مائة مجلدة..)[١٤٠].

---

(١٣٦) المنتظم، ج ٩، ص ١٩.
سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٥٠٨.
(١٣٧) المنتظم، ج ٩، ص ٢٠.
(١٣٨) سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٥٠٨.
(١٣٩) نقض المنطق، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٦١.
(١٤٠) تبيين كذب المفتري، ص ٢٧٩.

وكتابه البرهان في أصول الفقه دليل واضح على بروزه في أصول الفقه، حتى إن كتاب المنخول للغزالي يكاد يكون ملخصا للبرهان.

وأصبح ينعت بكونه أصوليا كما سبق في العبارة التي نقلناها عن السبكي.

٣ ـ ثقافته في الفقه:

يعتبر إمام الحرمين من الفقهاء المبرزين في الفقه، فقد مارسه دراسة واطلاعا وتدريسا وتأليفا، فبلغ في هذا الفن مبلغا عظيما، يقول السبكي (ولا يشك ذو خبرة أنه كان أعلم أهل الارض بالكلام، والأصول والفقه وأكثرهم تحقيقا)(١٤١).

ومما يدل على كثرة اطلاعه في الفقه ما يحكي أنه قال يوما للغزالي (يافقيه) فرأى في وجهه التغير كأنه استقل هذه اللفظة على نفسه فقال له: افتح هذا البيت ففتح مكانا وجده مملوءا بالكتب فقال له ماقيل لي: يافقيه حتى أتيت على هذه الكتب كلها)(١٤٢).

ومن الكتب الفقهية التي ألفها كتابه (نهاية المطلب في دراية المذهب) والذي قالوا عنه (ما صنف في الإسلام قبله مثله ولا اتفق لأحد ما اتفق له)(١٤٣).

بل إن بعض الباحثين يذهب إلى أن إمام الحرمين من الذين بلغوا درجة الاجتهاد مع كونه ينتسب إلى مذهب الشافعي وتلك نتيجة من النتائج التي توصل اليها الباحث الدكتور عبدالعظيم الديب الذي قام بدراسة فقه إمام الحرمين في رسالته التي تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه. فلقد توصل إلى أن إمام الحرمين كان (إماما مجتهدا تحققت له شروط الاجتهاد وآلته، فكان له أثره في الفقه الإسلامي بآرائه التي استقل بها، وتابعه عليها الفقهاء من

---

(١٤١) طبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، ص ١٦٩.
(١٤٢) المصدر السابق نفسه، ص ١٨٥.
(١٤٣) تبيين كذب المفتري، ص ٢٨١.

بعده، ومؤلفاته التي حفظت فقهه وكانت مرجع العلماء وقدوتهم)[١٤٤].

٤ ـ ثقافته في الحديث الشريف:

ذكرت كتب التراجم دراسة إمام الحرمين الحديث وسماعه له، إذ جاء في التبيين (. . . ولقد سمع سنن الدارقطني من أبي سعد بن عليك وكان يعتمد تلك الأحاديث في مسائل الخلاف ويذكر الجرح والتعديل منها في الرواة. .).

وفيه أيضا (سمع الحديث الكثير في صباه من مشايخ مثل الشيخ أبي حسان وأبي سعد عليك وأبي سعد النضروي ومنصور بن رامش وجمع له كتاب الأربعين. .)[١٤٥].

وجاء في سير أعلام النبلاء (وسمع من محمد بن ابراهيم المزكي وأبي سعد ابن عليك وفضل الله بن أبي الخير المهني وأبي محمد الجوهري البغدادي وأجاز له أبونعيم الحافظ وسمع من الطرازي)[١٤٦].

وجاء في الأنساب (سمع الحديث «أي إمام الحرمين» من أبي بكر أحمد ابن محمد بن الحارث الأصبهاني التميمي. روى لنا عنه أبوحفص عمر بن محمد الفرغولي بمرو وأبوالقاسم عبدالكريم بن محمد أبي منصور الرماني بالدامغان، وأبوعبدالرحمن أحمد بن الحسن الكاتب بنيسابور وكان قليل الرواية للحديث معرضا عنه. .)[١٤٧].

ومع هذا فقد قال الذهبي إنه لا يدري الحديث. جاء في سير الأعلام (قلت: «أي الذهبي» كان هذا الإمام مع فرط ذكائه وإمامته في الفروع وأصول المذهب وقوة مناظرته لا يدري الحديث كما يليق به لا متناً ولا إسنادا. . .)[١٤٨].

---

(١٤٤) فقه إمام الحرمين، خصائصه ـ أثره ـ منزلته. تأليف د. عبدالعظيم الديب، ص ٥٨٨.
(١٤٥) التبيين، ص ٢٨٥.
(١٤٦) سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٥٠٧.
(١٤٧) الأنساب، ج ٣، ص ٣٥٨.
(١٤٨) سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٥٠٧.

كما وصفه شيخ الإسلام بعدم معرفته بآثار السلف. يقول شيخ الإسلام (فإن فرض أن أحدا نقل مذهب السلف كما يذكره فإما أن يكون قليل المعرفة بآثار السلف كأبي المعالي وأبي حامد الغزالي وابن الخطيب.

. . . ولم يكن الواحد من هؤلاء يعرف البخاري ومسلما وأحاديثهما إلا بالسماع، كما يذكر ذلك العامة ولا يميزون بين الحديث الصحيح المتواتر - عند أهل العلم بالحديث، - وبين الحديث المفترى المكذوب، وكتبهم أصدق شاهد بذلك ففيها عجائب)[149].

ولقد تعقب السبكي الذهبي على هذا القول فقال: (فأما قوله «كان لا يدري الحديث» فإساءة على مثل هذا الإمام لا تنبغي، وقد تقدم في كلام عبدالغافر اعتماده الأحاديث في مسائل الخلاف، وذكره الجرح والتعديل فيها، وعبدالغافر أعرف بشيخه من الذهبي ومن يكون بهذه المكانة كيف يقال عنه لا يدري الحديث؟ وهب أنه زل في حديث أو حديثين أو أكثر فلا يوجب ذلك أن يقول لا يدري الفن، وما هذا الحديث وحده ادعى الإمام صحته وليس بصحيح بل قد ادعى ذلك في أحاديث غيره، ولم يوجب ذلك عندنا الغض منه ولا إنزاله عن مرتبته الصاعدة فوق آفاق السماء.

ثم الحديث رواه أبوداود والترمذي وهما من دواوين الإسلام والفقهاء لا يتحاشون من إطلاق لفظ الصحاح عليهما لا سيما سنن أبي داود، فليس هذا كبير أمر. . .)[150].

من العرض السابق نرى أن هنالك فريقا يرى عدم إلمام إمام الحرمين بالحديث إلماما يليق بمكانته محتجين بما جاء في كتبه من الأحاديث وفريقا يرفض هذا الرأي.

ولقد مال الدكتور عبدالعظيم الديب إلى الرأي الأخير، ورأى أن إمام الحرمين له إلمام بالحديث وإن لم يكن من أئمة الحديث، وتأيد فيما ذهب

(١٤٩) نقض المنطق، ص ٦٠.
(١٥٠) طبقات الشافعية، ج ٥، ص ١٨٨.

اليه بها تذكره كتب التراجم ـ وقد سبق ذكره ـ من أن إمام الحرمين درس وسمع الحديث وأجاز له أبونعيم وروى عنه جماعة وأنه جمع أربعين حديثا[١٥١].

ولكن هل ماذكرته كتب التراجم يكفي دليلا على سعة ثقافته في الحديث؟

الواقع أن ماتذكره كتب التراجم لا يكفي في الدلالة على سعة علمه بالحديث.

والدليل الكافي هو بالاطلاع على كتب الرجل، فهي الحكم الفصل فكتبه في العقيدة تخلو من الأحاديث إلا النزر القليل نتيجة لموقفه ونظرته إلى الأحاديث وأنها لا تفيد إلا الظن وبالتالي فلا يصح الاحتجاج بها في الأمور القطعية ومنها العقائد، التي يزعم مخالفتها للعقل كما سيأتي.

أما كتبه في الفقه فلم يتسن لنا الاطلاع عليها فكتابه «نهاية المطلب في دراية المذهب» مازال مخطوطا موزعا في مكتبات العالم.

ولكي نحكم على مدى سعة علمه بالحديث فعلينا أن نتتبع الأحاديث التي ذكرها: هل يقول عنها صحيحة وهي ضعيفة؟ أم يضعفها وهي صحيحة.

وهل يحتج بالموضوع أم لا؟

فالجواب على هذه التساؤلات هو الذي يحدد مدى سعة علم الشيخ بالحديث ودقته في الحكم عليه.

ولهذا نجد أن حكم شيخ الإسلام على أبي المعالي بقلة المعرفة بالآثار النبوية مبني على دراسة واعية وعلى تتبع للأحاديث التي يحتج بها إمام الحرمين في مسائل الخلاف.

فهاهو يقرر أن إمام الحرمين إنما كان يعتمد في مسائل الخلاف على سنن الدارقطني ولم يكن يعتمد على البخاري ومسلم وسنن أبي داود والنسائي والترمذي والموطأ، مما يدل على عدم معرفته بهذه السنن. يقول شيخ

---

(١٥١) انظر إمام الحرمين للمؤلف المذكور ص ١٢٦.

الإسلام: (إن أبا المعالي مع فرط ذكائه وحرصه على العلم وعلو قدره في فنه كان قليل المعرفة بالآثار النبوية ولعله لم يطالع الموطأ بحال حتى يعلم مافيه فإنه لم يكن له بالصحيحين البخاري ومسلم وسنن أبي داود والنسائي والترمذي وأمثال هذه السنن علم أصلا فكيف بالموطأ ونحوه. وكان مع حرصه على الاحتجاج في مسائل الخلاف في الفقه إنما عمدته سنن أبي الحسن الدارقطني، وأبو الحسن مع إتمام إمامته في الحديث فإنه إنما صنف هذه السنن كي يذكر فيها الأحاديث المستغربة في الفقه ويجمع طرقها فإنها هي التي يحتاج فيها إلى مثله، فأما الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما فكان يستغني عنها في ذلك. فلهذا كان مجرد الاكتفاء بكتابه في هذا الباب يورث جهلا عظيما بأصول الإسلام.

وأعتبر ذلك بأن كتاب أبي المعالي الذي هو نخبة عمره (نهاية المطلب في دراية المذهب) ليس فيه حديث واحد معزو إلى صحيح البخاري إلا حديث واحد في البسملة وليس ذلك الحديث في البخاري كما ذكره)[152].

أما ما ذكر من إجازة أبي نعيم له فقد كانت هذه الإجازة ـ لو صحت ـ وسنه إحدى عشرة سنة.

وأما ما ورد من أنه جمع أربعين حديثا فواضح أنه عدد قليل لايدل على اشتغاله بالحديث بالدرجة الكافية.

ثقافته اللغوية والأدبية:

كان إمام الحرمين عالما باللغة والأدب حتى أصبح ينعت بكونه أديبا. يقول السبكي (هو الإمام شيخ الإسلام.. النظاري الأصولي المتكلم البليغ الفصيح الأديب...)[153].

---

(١٥٢) الفتاوى الكبرى، تأليف شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم الشهير بابن تيمية، ج ٥، ص ٢٩٩.

(١٥٣) طبقات الشافعية، ج ٥، ص ١٦٥.

وجاء في التبيين عند الحديث عن إمام الحرمين (. . . أخذ من العربية وما يتعلق بها أوفر حظ ونصيب، فزاد فيها على كل أديب ورزق من التوسع في العبارة وعلوها مالم يعهد من غيره حتى أنسى ذكر سحبان وفاق فيها الأقران. . .)[١٥٤].

كما تحكي كتب التراجم إقباله على دراسة كتاب (إكسير الذهب في صناعة الأدب) على شيخه المجاشعي النحوي وسن إمام الحرمين آنذاك قد جاوز الخمسين.

ولقد استنتج الدكتور عبدالعظيم الديب عمق معرفة إمام الحرمين باللغة العربية من خلال آرائه اللغوية التي جاءت في البرهان.

فالفصول التي كتبها في معاني الحروف وفي أنواع الجموع وفي الاستثناء تعكس عمق معرفته في هذا الفن[١٥٥].

وكان إمام الحرمين شاعرا يقول الشعر ذكر عنه ذلك أبوالحسن الباخرزي إذ يقول: (. . . وله شعر لايكاد يبديه وأرجو أن يضيفه قبلي إلى سوالف أياديه. . .)[١٥٦].

ومما ينسب إليه من الشعر ماذكره السبكي في طبقاته:

أصـخ لـن تنـال العلـم إلا بستـة
سأنبيـك عـن تفصيلهـا ببيـان
ذكـاء وحـرص وافتقـار وغربـة
وتلقيـن أستـاذ وطـول زمـان

ويقول السبكي أيضا: (ووجدت بخطه رضي الله عنه في خطبته للغياثي وهو عندي بخطه مما خاطب به نظام الملك ومن خطه نقلت:

(١٥٤) التبيين، ص ٢٧٨.
(١٥٥) انظر إمام الحرمين د. عبدالعظيم الديب، ص ١٢٨ - ١٣٠.
(١٥٦) دمية القصر، ج ٢، ص ٢٤٧.

فـلا زال ركـب المعتفيـن منيحـة
لذروتـك العليـا ولازلـت مقصـدا
تديـن لـك الشـم الأنـوف تخضعـا
ولـو أن زهـر الأفـق أبـدت تمـردا
لجاءتـك أقطـار السمـاء تجرهـا
اليـك لتعفـو أو لتوردهـا الـردى
ومـا أنـا إلا دوحـة قـد غرستهـا
وسقيتهـا حتـى تمـادى بهـا المـدى
فلمـا اقشعـر العـود منهـا وصـوحـت
أتتـك بأغصـان لهـا تطلـب الندى(١٥٧)

ويذكر ابن عماد الحنبلي أن من شعره:

نهايـة إقـدام العقـول عقـال
وغايـة آراء الرجـال ضـلال
وأرواحنـا فـي وحشـة مـن جسومنـا
وغايـة دنيانـا أذى ووبـال(١٥٨)

ب ـ مؤلفاتـه:

وبسبب غزارة علمه رحمه الله فقد كتب في كل فن. فكتب في العقيدة وكتب في أصول الفقه وفي الفقه وفي التفسير.

ولقد ورد ذكر مؤلفاته الكثيرة في كتب الطبقات والتراجم والفهارس القديمة والحديثة وكذلك في فهارس المكتبات المتعددة.

وسوف نعرض لإنتاجه العلمي حسب الموضوعات فيما يلي:(١٥٩)

---

(١٥٧) الطبقات، ج ٥، ص ٢٠٩.
(١٥٨) انظر شذرات الذهب، ج ٣، ص ٣٦١
(١٥٩) اعتمدت فيها لم أطلع عليه من مؤلفات إمام الحرمين على ما كتبه الدكتور عبدالعظيم الديب في كتابه (إمام الحرمين).

أولا - في علم الكلام:

١ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.
نشره المستشرق الفرنسي لوسياني عام ١٩٣٠م بخط مغربي.
كما قام بتحقيقه الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد.

٢ - الشامل في أصول الدين.
نشر جزءا منه هلموت كلوبفر عام ١٩٦٠ - ١٩٦١م.
وفي عام ١٩٦٩م قام الدكتور علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار بتحقيقه.

٣ - العقيدة النظامية وهي مقدمة لكتابه الرسالة النظامية وقد طبعت مستقلة.
قام بتحقيقها الشيخ محمد زاهد الكوثري في مطبعة الأنوار بمصر. عام ١٣٦٧هـ.
ونشره أيضا المستشرق كلوبفر.
كما قام بتحقيقه أيضا د. أحمد حجازي السقا.

٤ - مسائل الإمام عبدالحق الصقلي وأجوبتها للإمام أبي المعالي.
مخطوط يوجد بدار الكتب رقم ١١ ملحق بمخطوط آخر.

٥ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، وقد يذكر هذا الكتاب باسم (رسالة التوحيد) و(رسالة في أصول الدين) وقد قامت بتحقيقه الدكتوره فوقية حسين محمود.

٦ - رسالة في إثبات الاستواء والفوقية.
نسبها بروكلمان له وقد طبعت ضمن مجموعة الرسائل المنيرية في الجزء الأول ص ١٧٤ - منسوبة لوالد إمام الحرمين.

ثانيا - في الأديـــان:

١ - «شفاء العليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل» حققه د. أحمد حجازي السقا عام ١٣٩٨هـ.

ثالثا - في أصول الفقه:

١ - (البرهان في أصول الفقه) مطبوع قام بتحقيقه د عبدالعظيم الديب ويقع في مجلدين.

٢ - التلخيص، ويذكره بعض المترجين لإمام الحرمين باسم (مختصر التقريب والإرشاد).

وقد قام بتحقيقه الطالبان عبدالله النيبالي وشبير أحمد العمري وهما من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٣ - «التحفة في أصول الفقه» ذكرته كتب التراجم ولكنه مفقود.

٤ - كتاب المجتهدين.

وترى الدكتورة فوقية أنه من (التلخيص في أصول الفقه)[١٦٠] ويرى الدكتور عبدالعظيم الديب أنه بقية كتاب (البرهان) وذلك لأن (موضوعات البرهان التي رسم مناهجها لم تكمل وما في هذا الكتاب نفس الموضوعات التي قال إمام الحرمين في نهاية البرهان أنه سيملي فيها مجموعا قائما بذاته)[١٦١].

توجد منه نسخة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية ٨٩ أصول.

٥ - «مدارك العقول» لم يعثر عليه.

٦ - رسالة في التقليد والاجتهاد.

توجد منها نسخة بالآصفية بحيدر آباد الدكن ١٧٢٠/٢.

٧ - «الورقات في أصول الفقه» مطبوع.

رابعا - في الفقـــه:

١ - «نهاية المطلب في دراية المذهب» مخطوط توجد منه أجزاء متعددة متفرقة في أماكن مختلفة، منها دار الكتب المصرية - مكتبة الاسكندرية - مكتبة سوهاج - المكتبة الظاهرية بدمشق - الأحمدية بحلب - أحمد الثالث باستنبول.

---

(١٦٠) الجويني إمام الحرمين، ص ٦٤.
(١٦١) إمام الحرمين، ص ٦٥.

وبمعهد المخطوطات بالجامعة العربية عدة مصورات لبعض هذه الأصول.

٢ - «مناظرة في الاجتهاد في القبلة».
وردت بنصها في الطبقات للسبكي.

٣ - «مناظرة في زواج البكر»
وردت في طبقات السبكي.

٤ - «تلخيص نهاية المطلب» لم يعثر عليه.

٥ - «رسالة في الفقه» توجد منها نسخة بالموصل رقم ١٠١.

٦ - «السلسلة في معرفة القولين والوجهين على مذهب الإمام الشافعي».
توجد منه نسخة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية.
وتوجد منه نسخة بدار الكتب رقم (١٢٠٦).

خامسا - في الخلاف:

١ - «مغيث الخلق في اتباع الأحق» طبع باسم «مغيث الخلق في ترجيح القول الحق».

٢ - «الأساليب في الخلافيات»
لايوجد في فهارس المكتبات.

٣ - «الدرة المضيئة فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية» ويرى الدكتور عبدالعظيم الديب أنه ليس لإمام الحرمين لأن مؤلفه حنفي ينتصر للأحناف دائما.

سادسا - في الجدل:

١ - «الكافية في الجدل» مطبوع حققته الدكتورة فوقية حسين محمود.

سابعا - في السياسة الشرعية:

١ - «الرسالة النظامية في الأركان الإسلامية»
وتسمى (بالنظامي).

٢ - «غيات الأمم في التياث الظلم»

ويسمى (الغياثي) وقد يذكر باسم (غياث الأمم في الإمامة).

قام بتحقيقه الدكتور عبدالعظيم الديب.

ثامنا - مؤلفات متفرقة:

١ - له تفسير للقرآن الكريم لم يعثر عليه.

٢ - ديوان الخطب.

٣ - «غنية المسترشدين» لم يعثر عليه.

٤ - «العباب» لم يعثر عليه.

٥ - «العمد» لم يعثر عليه.

٦ - «النفس» لم يعثر عليه.

تاسعا - ترتيب مؤلفاته الكلامية والأصولية:

لما كانت دراستنا لمنهج إمام الحرمين في إثبات العقائد ستقتضي بالضرورة عرض تطور آرائه المنهجية في كتبه المتعلقة بهذا الموضوع، فإننا نحاول هنا ترتيب هذه الكتب حسب تأليف إمام الحرمين لها، الأمر الذي يعيننا على معرفة تطور آرائه المنهجية حسب ورودها واستعمالها في الكتب المذكورة. ويمكن تقسيم هذه الكتب إلى مجموعتين: تضم المجموعة الأولى كتب: التلخيص والشامل والإرشاد.

وتضم المجموعة الثانية: النظامية والغياثي والبرهان. ويمكن القطع بترتيب كل مجموعة من هاتين المجموعتين كما ذكرناها آنفا.

أما المجموعة الأولى فالواضح من دراستها أن كتاب التلخيص سابق على كتاب الشامل والإرشاد، والشامل يأتي قبل الإرشاد أو مزامنا له.

ودليلي على الترتيب السابق أن التلخيص ذكر في الشامل إذ جاء فيه (... فالقطع إنما أثارته دلالة أصولية قطعية عند حدوث غلبة الظن يعقب الاجتهاد، وقد بسطنا القول في ذلك في كتاب (التلخيص في الأصول)[١٦٢].

(١٦٢) الشامل، ص ١٠١.

كما نجد أن التلخيص ذكر في الإرشاد إذ جاء فيه (ومما تترتب عليه الإمامة القطع بصحة الإجماع وهذا مالا مطمع في تقريره هاهنا وقد ذكرناه في كتاب (التلخيص في أصول الفقه)[١٦٣].

وبهذا يتضح أن الإرشاد والشامل ألفا بعد التلخيص. وإذا أردنا أن نرتب الإرشاد والشامل فالذي يظهر أن الكتابين متزامنان، إذ ذكر الشامل في الإرشاد حيث قال (ومما اتفقوا على وجوبه إحباط الطاعات بالفسوق وقبول التوبة إلى غير ذلك مما استقصيناه في «الشامل»)[١٦٤].

فهذا النص يدل على أن الشامل قبل الإرشاد، ولكن نصا آخر ينقض هذا الذي قررناه إذ جاء في الإرشاد «والذي عندي أن إجماع سائر الأمم في الأحكام على موجب ماطردناه، يوجب العلم جريا على مستقر العادة. وهذا حسن بالغ وسنبسطه في كتاب «الشامل» إن شاء الله ونذكر طرقا مستحسنة في الإجماع إن شاء الله عز وجل)[١٦٥].

ولكن جمعا بين النصين لعل إمام الحرمين أثناء كتابته للإرشاد قد فرغ من أبواب في الشامل بسط فيها القضايا التي أحالها إليه وأنه لم يتم الشامل إلا بعد فراغه من الإرشاد. لذا وعد بذكر الإجماع فيه. والله أعلم.

وما قلته ينقض ما ذكره ابن خلدون من أن الإرشاد يأتي بعد الشامل إذ هو تلخيص له. جاء في مقدمة ابن خلدون (... ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني إمام الحرمين أبوالمعالي فأملى في الطريقة كتاب الشامل وأوسع القول فيه ثم لخصه في كتاب الإرشاد واتخذه الناس إماما لعقائدهم)[١٦٦].

ولعل ما قلناه عن التزامن بين الكتابين هو الصحيح.

أما المجموعة الثانية المؤلفة من النظامية فالغياثي فالبرهان فدليلي على

---

(١٦٣) الإرشاد، ص ٤١٧.
(١٦٤) الإرشاد، ص ٢٨٩.
(١٦٥) الإرشاد، ص ٤١٨.
(١٦٦) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٦٥.

ترتيبها على هذا النحو ان إمام الحرمين ذكر النظامية في الغياثي وذكر الغياثي في البرهان.

جاء في الغياثي (قد تقدم الكتاب «النظامي» محتويا على العجب العجاب ومنطويا على لباب الألباب)(١٦٧).

وجاء في البرهان (وقد ذكرت طرفا من هذا في الكتاب «الغياثي»)(١٦٨).

أما ترتيب المجموعتين فالذي يظهر لي أن المجموعة الأولى سابقة في التأليف على المجموعة الثانية والدليل على ذلك:

أولا ـ أنه أثبت الإجماع في كتاب التلخيص مستدلا على ثبوته بقوله تعالى ﴿ومن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَهُ ٱلْـهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْـمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّىٰ﴾(١٦٩)(١٧٠).

وبقوله ﷺ [لا تجتمع أمتي على ضلالة](١٧١).

ثم عاد في الغياثي والبرهان لينتقد الاستدلال على الإجماع بالآية المذكورة بأن دلالتها عليه ظنية.

ولينتقد الاستدلال بالحديث السابق بأنه من أحاديث الآحاد(١٧٢).

واستعاض في الغياثي والبرهان عمّا جاء في التلخيص من أدلة على الإجماع بأدلة أخرى قال عنها لم يسبق إليها(١٧٣).

ثانيا ـ أشار في الإرشاد إلى أنه أثبت الإجماع في التلخيص(١٧٤)، ولم يشر إلى

(١٦٧) الغياثي، ص ٧.
(١٦٨) البرهان، ج ٢، ص ٩٣٧.
(١٦٩) سورة النساء آية ١١٥.
(١٧٠) انظر كتاب التلخيص لإمام الحرمين، من أول كتاب الإجماع، ص ١٠.
(١٧١) انظر المصدر السابق نفسه ص ١٨.
روى الترمذي في سننه في كتاب الفتن عن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: (إن الله لا يجمع أمتي أو أمة محمد ﷺ على ضلالة..) الحديث.
قال أبوعيسى: هذا الحديث غريب من هذا الوجه، ج ٤، ص ٤٠٥ وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد بألفاظ متقاربة، ج ٥، ص ٢١٨.
(١٧٢) انظر البرهان في أصول الفقه، تأليف إمام الحرمين، ج ١، ص ٦٧٧ ـ ٦٧٨.
وانظر الغياثي (غياث الأمم في التياث الظلم) ص ٤٤.
(١٧٣) انظر الغياثي، ص ٥٣.
(١٧٤) الإرشاد، ص ٤١٧.

الغياثي والبرهان الأمر الذي يدل على تأخرهما عن التلخيص والإرشاد.

ثالثا ـ من المرجح أن المجموعة الأولى ألفت في أول حياته العلمية قبل هجرته إلى مكة؛ إذ يدل منهجه في تأليفهما على متابعته للمذهب الأشعري وتأثره بمن سبقه في عرض مسائل علم الكلام وانتهاجه منهج التأويل في أول حياته كما هو واضح في الكتب المذكورة.

أما المجموعة الثانية فمن المؤكد أن النظامي والغياثي كتبا بعد عودته من مكة وقيامه بالتدريس في المدرسة النظامية. حيث يدل على ذلك نسبته الكتاب الأول إلى نظام الملك وكذلك تقديمه الكتابَ الثاني إليه أيضا.

الفصل الخامس

أخلاقه ومكانته العلمية

١ - أخلاقه ومميزاته:

وصفت كتب التراجم إمام الحرمين بمراقبة الله واستشهدوا على هذه الصفة بقصة الجارية التي أرضعته، وبأنه كان عندما تصيبه لجلجة في المناظرة يقول إن ذلك بسبب تلك الرضعة، يقول السبكي معلقا (فانظر إلى هذا الأمر العجيب وإلى هذا الرجل الغريب الذي يحاسب نفسه على يسير جرى في زمن الصبا الذي لا تكليف فيه وهذا يدنو مما حُكي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه)[١٧٥].

كما وصف برقة القلب ورهافة الحس (... بحيث يبكي إذا سمع بيتا أو تفكر في نفسه ساعة، وإذا شرع في حكاية الأحوال وخاض في علوم الصوفية في فصول مجالسه بالغدوات، أبكى الحاضرين ببكائه وقطر الدماء من الجفون بزعقاته ونعراته وإشاراته لاحتراقه في نفسه وتحققه بما يجري من دقائق الأسرار..)[١٧٦].

ولقد ذكر تقي الدين المكي أن إمام الحرمين قد (رزق مع سعة في العلم توسعا في العبادة لم يعهد منْ غيره رحمه الله تعالى)[١٧٧].

---

(١٧٥) السبكي ج ٥، ص ١٦٩.
انظر ص ٢٣ من البحث لترى نقدنا للقصة.

(١٧٦) تبيين كذب المفتري، ص ٢٨٤.
قلت: ليست الزعقات من هدي السلف وهذا التعبير الذي جاء في التبيين من تعبيرات الصوفية ولا يفهم من استشهادنا بهذا النص إقرارنا للتصوف والأحوال الصوفية بل أردنا مجرد بيان ما يتصف به من رقة. ومع ذلك فليس فيما اطلعت عليه من كتب إمام الحرمين ولا من تراجمه ما يشهد على ما نقلناه عن ابن عساكر من الأحوال الصوفية التي ينسبها إليه.

(١٧٧) العقد الثمين، ج ٥، ص ٥٠٨

ومع هذه الرقة وكثرة العبادة اتصف بالمهابة، كما يقول السبكي في وصفه (... ومهابة يتضاءل النجم دونها وتود الأسود أن تكونها ولا تكون إلا دونها)[178].

ولكن مع هذه المهابة كان متواضعا إذ جاء في التبيين (وكان من التواضع لكل أحد بمحل يتخيل منه الاستهزاء لمبالغته فيه)[179].

وجاء فيه أيضا (ومن حميد سيرته أنه ما كان يستصغر أحداً حتى يسمع كلامه شاديا كان أو متناهيا، فإن أصاب كياسة في طبع أو جريا على منهاج الحقيقة استفاد منه صغيرا كان أو كبيرا)[180].

ولقد نعت بعدم التعصب لأحد، جاء في التبيين (ولايحابي أيضا في التزييف إذا لم يرض كلاما ولو كان أباه أو أحداً من الأئمة المشهورين..)[181] وقال عن نفسه (وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد)[182].

قلت: ولكنني اطلعت على كتاب ينسب له[183] وذكرت كتب التراجم أنه له وهو (مغيث الخلق في ترجيح القول الحق) وفي هذا الكتاب ترجيح لمذهب الشافعي - جملة وتفصيلا - على مذهب أبي حنيفة، ودعوة صريحة إلى اتباع مذهب الشافعي فهو الأفضل والأحسن.

---

(١٧٨) الطبقات للسبكي ج ٥ ص ١٦٦.
(١٧٩) التبيين، ص ٢٨٤.
(١٨٠) التبيين، ص ٢٨٣.
(١٨١) التبيين، ص ٢٨٤.
(١٨٢) سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٥٠٧.
(١٨٣) يظن الدكتور عبدالعظيم الديب أن الكتاب قد يكون مدسوسا على إمام الحرمين انظر (إمام الحرمين ص٦٧) ولكن أفكار الكتاب وجدت في البرهان الذي قام بتحقيقه إذ في كتابه البرهان ترجيح لمذهب الشافعي جملة وتفصيلا أيضا.
انظر البرهان ج ٢ فقرة ١١٧٣ - ١١٧٦.
وجاء في هامش البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٢٨ (عن ابن خلكان من تصانيف إمام الحرمين «مغيث الخلق في اختيار الحق) ولكن لو كان هذا الكتاب من مؤلفاته لذكره ابن كثير وهو متأخر عن ابن خلكان. فهذا الكتاب مدسوس عليه).
قلت: لايلزم من عدم ذكر ابن كثير لهذا الكتاب ألا يكون هذا الكتاب لإمام الحرمين لأن ابن كثير لم يلتزم ذكر جميع كتب الإمام وإنما قال (ومن تصانيفه..) ومن للتبعيض، ولو فرض أنه التزم ذكر جميع كتبه ولم يذكر هذا الكتاب لما كان حجة في عدم نسبة هذا الكتاب لإمام الحرمين لأن من علم انه لإمام الحرمين فقوله حجة على من لا يعلم، وعدم العلم ليس علما بالعدم.

ومما جاء في الكتاب: (. . . ثم يعارضه أن الشافعي ذو فنون وأباحنيفة كان ذا فن واحد، ويعارضه أنه كان من قريش. قال النبي ﷺ (الأئمة من قريش)[١٨٤] وقال ﷺ (قدموا قريشا ولا تتقدموها)[١٨٥] فهذه كلها شهادات عامة تدل على أن اتباع مذهبه أولى من اتباع غيره، وأبوحنيفة نبطي لا أعرابي والشافعي عربي فضلا عن أن يكون قرشيا من قريش)[١٨٦].

فهل يتفق هذا الكلام مع ماوصف به من عدم التعصب؟!

وامتاز إمام الحرمين أيضا بفصاحة اللسان وقوة البيان كما تذكر كتب التراجم، فلقد جاء في التبيين (وكان يذكر دروسا يقع كل واحد منها في أطباق وأوراق لا يتلعثم في كلمة ولا يحتاج إلى استدراك ويقول: (. . . وما يوجد منه في كتبه من العبارات البالغة كنه الفصاحة غيض من فيض ماكان على لسانه، وغرفة من أمواج ماكان يعهد من بيانه. . .)[١٨٧].

٢ ـ مكانته العلمية:

مما يدل على مكانة إمام الحرمين العلمية ثناء العلماء عليه، فهذا الباخرزي وهو من المعاصرين له إذ توفي سنة (٤٦٧) يقول في دمية القصر: (فتى الفتيان ومن أنجب به الفتيان[١٨٨] ولم يخرج مثله المفتيان عنيت: النعمان بن ثابت، ومحمد بن إدريس، فالفقه فقه الشافعي، والأدب أدب الأصمعي،

---

(١٨٤) روى أبويعلي في مسنده عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (الأئمة من قريش إذا حكموا فعدلوا وإذا عاهدوا فوفوا وإذا استرحموا فرحموا). يقول المحقق في الهامش: رجاله ثقات. ج ٣ ص ٤٥٩. وأخرجه الإمام أحمد في مسنده الفتح الرباني ج ٢٣ ص ٠٦ والأئمة من قريش جزء من أحاديث ذكرها الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٥ ص ١٩٢.

(١٨٥) ذكر الهيثمي في مجمع الزوائد عن علي ان النبي ﷺ قال فيها أعلم قدموا قريشا ولا تتقدموها ولولا أن تبطر قريش لاخترتها بما لها عند الله عز وجل. رواه الطبراني وفيه أبومعشر وحديثه حسن. وبقية رجاله رجال الصحيح. ج ١ ص ٢٥.

(١٨٦) مغيث الخلق، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(١٨٧) التبيين ص ٢٧٩.

(١٨٨) الليل والنهار.

وحسن بصره بالوعظ كالحسن البصري وكيفما كان فهو إمام كل إمام والمستعلي بهمته على كل همام، والفائز بالظفر على أرغام كل ضرغام، إذا تصدر للفقه فالمزني من مزنته قطرة، وإذا تكلم فالأشعري من وفرته شعرة، وإذا خطب ألجم الفصحاء بالعي شقاشقه الهادرة ولثم البلغاء بالصمت حقائقه النادرة. . .)[١٨٩].

ولا شك أننا نلمح المبالغة في الوصف مبالغة واضحة حيث فضله على المزني وجعله يفوق الأشعري ولعله الأسلوب الأدبي جعله يقول هذا الكلام دون مراعاة الدقة وبيان الحقيقة.

وأيا ما كان فمن كلام معاصريه نلمح مكانة إمام الحرمين الرفيعة وممن أثنى عليه الإمام السمعاني إذ اعتبره (. . . إمام وقته ومن تغني شهرته عن ذكره)[١٩٠].

بل اعتبره أبوالحسن بن أبي عبدالله بن أبي الحسين الأديب (. . . إمام الأئمة على الإطلاق حبر الشريعة، المجمع على إمامته شرقا وغربا، المقر بفضله السراة والحراة عجما وعربا من لم تر العيون مثله قبله ولا ترى بعده. . .)[١٩١].

ويقول أيضا: (وظني أن آثار جده واجتهاده في دين الله يدوم إلى قيام الساعة وإن انقطع نسله من جهة الذكور ظاهرا فنشر علمه يقوم مقام كل نسب ويغنيه عن كل نشب مكتسب)[١٩٢].

ولقد خاطبه الشيخ أبواسحاق الشيرازي قائلا: (أنت إمام الأئمة). وقال أيضا: (يامفيد أهل المشرق والمغرب لقد استفاد من علمك الأولون والآخرون).

---

(١٨٩) دمية العصر وعصرة أهل القصر، ج ٢ ص ٢٤٦.
(١٩٠) الأنساب، ج ٣ ، ص ٣٥٩.
(١٩١) تبيين كذب المفترى، ص ٢٧٨.
(١٩٢) تبيين كذب المفترى، ص ٢٨٥.

وقال مخاطبا الناس: (تمتعوا بهذا الإمام فإنه نزهة هذا الزمان يعني إمام الحرمين)(١٩٣).

وقال شيخ الإسلام أبوعثمان إسماعيل بن عبدالرحمن الصابوني وقد سمع كلام إمام الحرمين في بعض المحافل: (صرف الله المكاره عن هذا الإمام فهو اليوم قرة عين الإسلام والذاب عنه بحسن الكلام)(١٩٤).

وجاء في الطبقات للسبكي (ونقلت من خط ابن الصلاح): أنشد بعض من رأى إمام الحرمين:

لم تر عيني أحدا * تحت أديم الفلك
مثل إمام الحرمين * الندب عبدالملك(١٩٥)

وقال الحافظ أبومحمد الجرجاني: (هو إمام عصره ونسيج وحده ونادرة دهره عديم المثل في حفظه وبيانه ولسانه.

وقال: وإليه الرحلة من خراسان والعراق والحجاز)(١٩٦).

وقال قاضي القضاة أبوسعيد الطبري وقد قيل له إنه لقب إمام الحرمين: بل هو إمام خراسان والعراق لفضله وتقدمه في أنواع العلوم. وكان الفقيه الإمام غانم الموشيلي ينشد لغيره في إمام الحرمين:

دعوا لبس المعالي فهو ثوب
على مقدار قد أبي المعالي(١٩٧)

وقال الأستاذ أبوالقاسم القشيري: لو ادعى إمام الحرمين اليوم النبوة لاستغني بكلامه هذا عن إظهار المعجزة(١٩٨).

ولا يفوتني أن أتعقب ماقاله القشيري، إذ إن القشيري في مدحه للإمام

---

(١٩٣) طبقات الشافعية الكبرى ج ٥ ص ١٧٢.
(١٩٤) طبقات الشافعية ج ٥، ص ١٧٣.
(١٩٥) طبقات الشافعية، ج ٥ ص ١٧٣.
(١٩٦) طبقات الشافعية، ج ٥، ص١٧٣.
(١٩٧) المصدر السابق نفسه.
(١٩٨) المصدر السابق، ص ١٧٤.

الجويني بالغ في الثناء على بيانه، وكأنه وصل إلى درجة الإعجاز التي تثبت به النبوة، ومعلوم أن هذا لا ينبغي أن يوصف به إلا كلام الله عز وجل.

ولقد أثنى عليه صاحب مرآة الجنان فقال: (الإمام الحفيل السيد الجليل المجمع على إمامته المتفق على غزارة مادته وتفننه في العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك، الإمام الناقد المحقق البارع النجيب ابن النجيب المدقق أستاذ الفقهاء المتكلمين فحل النجباء والمناظرين، المقر له بالنجابة والبراعة وتحقيق التصانيف وملاحتها و حسن العبارة وفصاحتها والتقدم في الفقه، ذو الأصلين ابن النجيب إمام الحرمين حامل راية المفاخر وعلم العلماء الأكابر. . .)[١٩٩].

وإذا دلت شهادات العلماء السابقة لإمام الحرمين على شيء فإنها تدل على مدى تقديرهم له واعترافهم بفضله ومكانته العلمية فيما بينهم رحمه الله رحمة واسعة.

(١٩٩) مرآة الجنان، ج ٣، ص ١٢٣ - ١٢٤.

الفصل السادس

مذهبه الكلامي

١ - أشعريته:

يعتبر إمام الحرمين من أئمة المذهب الأشعري، كما تذكر كتب التراجم، وكتبه في العقيدة كالشامل والإرشاد ولمع الأدلة تدل دلالة أكيدة على اتباعه المذهب الأشعري.

٢ - دوره البارز في بناء المذهب الأشعري:

ويرى الدكتور النشار أن إمام الحرمين من الأعمدة الرئيسية التي ارتكز عليها المذهب الأشعري، ويضيف إلى ذلك قوله: (ذهب نفر غير قليل من الباحثين إلى أن المذهب الأشعري بدأ منذ عهد الجويني يرتكز على أرض راسخة وفكر عميق ومنطق سليم)[٢٠٠].

ويجزم الدكتور جبر في رسالته عن إمام الحرمين بأثر إمام الحرمين البارز في بناء المدرسة الأشعرية. وهذا الجزم هو النتيجة العامة لرسالته عن إمام الحرمين إذ يقول: (إني أستطيع الآن بما قدمته للقارئ الكريم أن أجزم بما ترددت فيه أولا، فأقول إن إمام الحرمين له أثر بارز في بناء المدرسة الأشعرية يفوق بكثير غيره من البنائين لها)[٢٠١].

٣ - شخصيته المستقلة في المذهب الأشعري:

يرى الدكتور النشار أن إمام الحرمين لم يكن مجرد متابع للإمام الأشعري،

---

(٢٠٠) الشامل، ص ٧٥.

(٢٠١) إمام الحرمين وأثره في بناء المدرسة الأشعرية، ص ٢٤٩.

ولا لأئمة المذهب قبله، بل كانت له أصالته الفكرية وشخصيته المستقلة في المذهب. وفي ذلك يقول: (إن الجويني في تفكيره متقدم بكثير عن الأشاعرة السابقين عليه، فتفكير الجويني متسم بنزعة فلسفية عميقة)[٢٠٢].

ثم ذكر مثالا يؤيد فكرته السابقة وهو تقدم إمام الحرمين على من سبقه، إذ عرض دليل التمانع كما يعرضه أبوالحسن الأشعري وإمام الحرمين مبينا الفرق بينهما.

ففي حين أن الأشعري اكتفى بافتراض اختلاف الإلهين، فإن إمام الحرمين ساق الدليل مفترضا اختلاف الإلهين واتفاقهما، فالدليل يبطل التعدد في الآلهة سواء افترض اتفاقهما أم اختلافهما.

ثم يقول: «إن الجويني قد تابع المذهب الأشعري بوعي تام مجددا لا مقلدا. . .)[٢٠٣].

وتابعه على هذا الرأي الدكتور الزحيلي إذ يقول: (ولم يكن إمام الحرمين مجرد ناقل لآراء المذهب الأشعري، بل يتمتع بشخصية مستقلة واجتهادات كثيرة، وكان يحلل الآراء وينقدها ليقبل ما يراه حقا، ويرفض ما يراه باطلا مما يعتبر تجديدا في المذهب لا تقليدا فيه)[٢٠٤].

ولكن الدكتور عبدالرحمن بدوي له رأي يخالف الرأي السابق فهو يرى أن إمام الحرمين ليست له أصالة، بل كان متابعا لمن كان قبله وفي ذلك يقول: (يبدو لنا الجويني بوجه عام خاليا من الأصالة وأنه اعتمد على أسلافه من كبار الأشاعرة في الدفاع عن آراء الأشاعرة وخصوصا على الباقلاني والأشعري وأبي اسحاق الإسفراييني على الترتيب في الأهمية. . . .

وهو نفسه يعترف بأنه لم يأت في (الشامل) بجديد إلا في النادر، أما كتابه الإرشاد فمختصر بسيط خال من الحجاج الكلامي الدقيق وما هو إلا متن بسيط سهل للمبتدئين)[٢٠٥].

---

(٢٠٢) الشامل، ص ٧٦.
(٢٠٣) المصدر السابق نفسه، ص ٧٦.
(٢٠٤) الجويني للزحيلي، ص ١١٥.
(٢٠٥) مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٧٤٨.

ويقول أيضا عبدالرحمن بدوي: (وهو يعترف بأنه يستمد جل ما يورده من حجج وتقريرات مما كتبه مشايخ المذهب ولم يصرح بأنه أتى بجديد إلا في مسألة واحدة وهي إيراده برهانا من عنده على إثبات استحالة حوادث لا أول لها، فقد قال بعد إيراده: «قال عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني: هذه الطريقة التي طردناها مقتضبة مجتلبة مما أشار إليه المشايخ رضي الله عنهم فما تركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مضطربا (مجالا) للمتأخرين. ولكن لم أر هذه الدلالة على هذه الصيغة للمتقدمين، وهي مما ألهمني الله تعالى تحريرها. ولو لم يكن في كتابنا هذا سواها لكان بالحري أن يغتبط بها، فان جملة مذاهب الدهرية تستند إلى إثبات حوادث لا أول لها)[٢٠٦].

والذي يظهر لي أن د. عبدالرحمن بدوي لم يطلع على العقيدة النظامية والتي يصرح فيها إمام الحرمين بانه أتى بقواعد لم يسبق إليها، يقول: (وقد صدرتها بقواعد عن العقائد على أساليب لم أسبق اليها ولم أزحم عليها ثم أتبعتها بمالايسوغ الذهول عنه في أركان الإسلام وسميتها النظامية في الأركان الإسلامية وهاهي)[٢٠٧]، لأنه لو اطلع عليها لما قرر ما قرره سابقا من عدم أصالة إمام الحرمين.

٤ ـ اجتهادات إمام الحرمين واختياراته في المذهب الأشعري:

ثم إننا نجد لإمام الحرمين اجتهاداته الخاصة في المذهب تلك التي خالف فيها أئمته السابقين في بعض المسائل.

فمن ذلك عدم اعتباره الوجود من الصفات. وفي ذلك يقول: (والوجه المرضي أن لا يعد الوجود من الصفات فإن الوجود نفس الذات وليس بمثابة التحيز للجوهر، فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد، والأئمة رضي الله عنهم متوسعون في عد الوجود من الصفات والعلم به علم بالذات)[٢٠٨].

(٢٠٦) مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٧٠٠.
(٢٠٧) العقيدة النظامية ص ١٢.
(٢٠٨) الإرشاد، ص ٣١.

وكذلك في تعريف شيخ المذهب أبي الحسن الأشعري للكلام يقول: (قال شيخنا رحمه الله: الكلام ما أوجب لمحله كونه متكلما وهذا فيه نظر عندنا)[٢٠٩].

وتارة لا يجزم بما ذهب إليه أئمة المذهب إذا لم ير الدليل راجحا وقاطعا ولهذا لم يقطع بإبطال مذهب المعتزلة القائلين بأن كل شيئين غيران خلافا لمذهب أئمة الأشاعرة.

يقول إمام الحرمين: (القول في إيضاح معنى الغيرين ليس من القواطع عندي: إذ لا تدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية، ولسنا نقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة كل شيئين غيران. والأمر يؤول إلى إطلاق ترجيح وتلويح متلقى من ألفاظ محتملة)[٢١٠].

ومن المسائل التي خالف فيها أئمة المذهب عدم اعتباره البقاء صفة زائدة على الوجود إذ يقول: (ذهب العلماء من أئمتنا إلى أن البقاء صفة الباقي زائدة على وجوده بمثابة العلم في حق العالم، والذي نرتضيه أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد، ولو لم نسلك هذا المسلك للزمنا أن نصف الصفات الأزلية بكونها باقية، ثم نثبت لها بقاء. ويجر سياق هذا القول إلى قيام المعنى بالمعنى، ثم لو قدرنا بقاء قديما للزمنا أن نصفه ببقاء ثم يتسلسل القول)[٢١١].

وقد يختار من بين آراء أئمة المذهب ما يراه أسعد بالدليل، فعندما قسم شيخ المذهب أسماء الرب إلى ثلاثة أقسام فمن أسمائه ما يقال إنه هوهو. إذا كان اسماً عائداً للذات.

ومن أسمائه ما يقال إنه غيره.

ومن أسمائه مالا يقال إنه هو ولا يقال إنه غيره.

ذهب بعض الأئمة أن كل اسم هو المسمى بعينه. إلا أن إمام الحرمين

---

(٢٠٩) الإرشاد، ص ١٠٤.
(٢١٠) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(٢١١) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

رجح مذهب أبي الحسن الأشعري قائلا: (والمرتضى عندنا طريقة شيخنا رضي الله عنه، فإن الأسماء تتنزل منزلة الصفات...)[٢١٢].

كما نجده خالف أئمة المذهب في إثبات الصفات الخبرية، ولقد صرح بمخالفتهم، فرفض إثبات اليدين والعينين والوجه، وهذه الصفات يثبتها أئمة المذهب الأشعري قبله[٢١٣].

ويذكر شيخ الإسلام أن إمام الحرمين أول من اشتهر بتأويل الصفات الخبرية من الأشاعرة وأن أبا الحسن الأشعري لا يعرف له قولان في المسألة.

يقول شيخ الإسلام (ولم يذكر أحد عن الأشعري في ذلك (أي إثبات الصفات الخبرية كالاستواء والوجه واليد...) قولين أصلا، بل جميع من يحكي المقالات من أتباعه وغيرهم يذكر أن ذلك قوله ولكن لأتباعه في ذلك قولان.

وأول من اشتهر عنه نفيها أبوالمعالي الجويني، فإنه نفي الصفات الخبرية وله في تأويلها قولان. ففي الإرشاد أولها، ثم إنه في «الرسالة النظامية» رجع عن ذلك وحرم التأويل وبين إجماع السلف على تحريم التأويل)[٢١٤].

ولقد سجل شيخ الإسلام بعض المخالفات التي خالف فيها إمام الحرمين الشيخ أبا الحسن الأشعري، فمن ذلك طريقة إثبات الصفات، ففي حين أن الاشعري يثبت الصفات عقلا وسمعا، نجد إمام الحرمين، متابعا للمعتزلة، يثبتها عقلا فقط.

يقول شيخ الإسلام: (وكذلك الأشعري يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل أخرى. ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة ويثبت الاستواء على العرش ويرد على من تأوله بالاستيلاء ونحوه مما لا يختص بالعرش، بخلاف أتباع صاحب (الإرشاد) فإنهم سلكوا طريقة المعتزلة فلم يثبتوا الصفات إلا بالعقل، وكان الأشعري وأئمة أصحابه يقولون: إنهم يحتجون

(٢١٢) الإرشاد، ص ١٤٤.
(٢١٣) المصدر السابق نفسه، ص ١٥٥، ١٥٧.
(٢١٤) درء التعارض ج ٢، ص ١٧ - ١٨.

بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع فالشرع هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين، والعقل عاضد له معاون)[215].

ولقد حصر الدكتور عبدالعظيم الديب المسائل التي خالف فيها إمام الحرمين أبا الحسن الأشعري في البرهان وهي ثلاث مسائل، ومن تلك المسائل مسألة القدرة، فمذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أن القدرة الحادثة تقارن حدوث المقدور ولا تسبقه.

وقد خالفه إمام الحرمين مبينا أن مذهب أبي الحسن في المسألة مختبط ويقول أيضا: (فقد لاح سقوط مذهبه في كل تقدير)[216].

ومما يجدر ذكره أنه كان متابعا للأشعري في هذه المسألة في كتاب الإرشاد[217].

كما نجده في النظامية يرفض ما قرره في الإرشاد متابعا فيه لأئمة الأشاعرة من أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا،[218] يقول في النظامية (ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون)[219].

ولهذا قال أبوالقاسم الأنصاري (ثم ذكر لنفسه «يعني إمام الحرمين» مذهبا ذكره في الكتاب المترجم بالنظامية وانفرد به عن الأصحاب وهو قريب من مذهب المعتزلة والخلاف بينه وبينهم فيه في الاسم)[220].

ولكن ابن القيم بين أن مذهب إمام الحرمين في النظامية أقرب إلى الحق، يقول: (الذي قاله الإمام في النظامية أقرب إلى الحق مما قاله الأشعري وابن

(٢١٥) درء التعارض ج ٢، ص ١٣.
(٢١٦) فهرس المسائل التي خالف فيها إمام الحرمين أباموسى الأشعري.
البرهان ج ١ ص ٢٧٩.
(٢١٧) انظر الإرشاد ص ٢١٨ - ٢١٩.
(٢١٨) انظر الإرشاد ص ٢١٠.
(٢١٩) النظامية، ص ٤٤.
(٢٢٠) شفاء العليل ص ١٢٢.

الباقلاني ومن تابعهما)[٢٢١].

وبعد أن ساق كلامه الذي في النظامية بتمامه قال (انتهى كلامه بلفظه، وهـذا توسط حسن بين الفـريقـين وقد أنكره عليه عامة أصحابه، منهم الأنصاري شارح الإرشاد وغيره وقالوا هو أقرب من مذهب المعتزلة)[٢٢٢].

وكما أنه تابع أئمة الأشاعرة في الإرشاد في جواز أن يكلف الله الإنسان بمالا يطاق، مقررا أن ذلك قد وقع[٢٢٣].

نرى أنه عدل عن هذا الرأي في البرهان وانتهى إلى منع أن يكلف الله الإنسان مالا يطاق[٢٢٤].

كما عدل عن القول بالأحوال في البرهان، مبينا بطلانها مع أنه[٢٢٥] كان يثبتها في الإرشاد بل كان يرد على منكريها[٢٢٦].

ويقول أيضا فإن قيل: لو قال مدعي النبوة ستظهر آيتي بعد موتي بوقت ضربـه، فإذا وقع ماقاله بعد الوفاة على حسب دعواه، كان ذلك خارقا للعادة، فالوجه عندي في ذلك أن نقول: ان كلف الناس التزام الشرع ناجـزا والآية موقـوفة، فقد كلفهم شططا، وإن نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور الآية صح ذلك. والقاضي أبوبكر رضي الله عنه منع ما صححته، ولاوجه لمنعه والحق أحق أن يتبع[٢٢٧].

---

(٢٢١) شفاء العليل ص ١٢٢.
جاء في هامش العقيدة النظامية للدكتور أحمد حجازي السقا: لقي كلام إمام الحرمين هنا بعض عنت من بعض تلامذته جريا على التقليد الأعمى.
وقد قال قائل عن هذا الرأي:

تنكب عن طريق الجبر واحذر ... وقوعك في مهاوي الاعتزال
وسر وسطا طريقا مستقيما ... كما سار الإمام أبوالمعالي

(٢٢٢) شفاء العليل، ص ١٢٥ - ١٢٦.
(٢٢٣) انظر الإرشاد، ص ٢٢٦ - ٢٢٨.
(٢٢٤) انظر البرهان، ص ١٠٣ - ١٠٥.
(٢٢٥) انظر البرهان، ج ١، ص ١٣٠.
(٢٢٦) انظر الإرشاد ص ٨٠ - ٨٢.
(الحال: صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم).
الإرشاد، ص ٨٠.
(٢٢٧) الإرشاد، ص ٣١٥.

ويقول أيضا (وصار بعض أصحابنا الى أن ماوقع معجزة لنبي لا يجوز وقوعه كرامة لولي، فيمتنع عند هؤلاء أن ينفلق البحر وتنقلب العصا ثعبانا ويحيى الموتى كرامة لولي إلى غير ذلك من آيات الأنبياء. وهذه الطريقة غير سديدة أيضا والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العوائد في معارض الكرامات)[٢٢٨].

والأمثلة التي سبق ذكرها تبطل دعوى من يدعي أن إمام الحرمين كان مقلدا.

فهي تؤكد أن له اختيارات في المذهب بصرف النظر عن مدى صحة هذه الاختيارات وبطلانها ومدى بعدها عن مذهب السلف.

وإنما غرضنا من عرضها لنبين أن إمام الحرمين لم يكن مجرد مقلد بل كانت له اختيارات، وأن الحكم عليه بعدم الأصالة يعتبر تسرعا في الحكم، كمن يحكم على الغزالي بعدم الأصالة من خلال كتابه المنخول الذي تابع فيه شيخه إمام الحرمين متابعة واضحة.

(٢٢٨) المصدر السابق نفسه، ص ٣١٧.

الفصل السابع

طرق دراسته للعقيدة

تتمثل دراسة العقيدة عند إمام الحرمين في طريقين:
الطريق الأول: تحديد مفاهيم المصطلحات التي تتكون منها القضايا العقدية سواء في ذلك موضوعات تلك القضايا أو محمولاتها، وسواء كانت تلك القضايا لتقرير عقيدة صحيحة أو نفي عقيدة باطلة، أو كانت تلك القضايا مقدمات للأدلة التي تقام لإثبات عقيدة معينة أو إبطالها.
الطريق الثاني: في دراسة العقيدة: الاستدلال عليها بطرق الاستدلال المختلفة.

أ ـ تحديد المصطلحات العقدية:

ويكون ذلك ببيان حقيقة العبارات التي تتكون منها القضايا العقدية عن طريق تعريفها وبيان حدها حدا حقيقيا. وتحديد معاني مفردات القضايا العقدية أمر ضروري قبل قبولها أو ردها وقبل الاستدلال على إثباتها أو نفيها وقبل الجدل حولها، فتحديد المراد بها خطوة ضرورية قبل كل ذلك.

ب ـ طرق الاستدلال على القضايا العقدية:

١ ـ طرق الاستدلال على العقائد عند المتكلمين قبل إمام الحرمين:
قبل أن نتناول طرق إمام الحرمين في الاستدلال على العقائد يجب أن نعرض طرق الاستدلال على العقائد عند المتكلمين قبله.
وبالنظر في شرح الأصول الخمسة تبين لنا أن المعتزلة يحصرون طرق الاستدلال على العقائد في العقل والسمع فعندهم أن قضايا العقيدة منها

مالا يدرك إلا عقلا ومنها مالا يدرك إلا سمعا ومنها مايدرك عقلا وسمعا.

أما مالا يدرك إلا عقلا، فهو معرفة الله بتوحيده وعدله، وأما مالا يدرك إلا سمعا، فهو ماينبني على الإيمان بوجود الله وعدله وتوحيده من قضايا الآخرة.

يقول القاضي عبدالجبار: (... فاعلم: أن طرق الدلالة أربعة، حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع. ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل.)[229]....

فلأن ماعداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز.

بيان هذا أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم، لايكذب ولايجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله بتوحيده وعدله...)[230].

ولهذا رفض القاضي عبدالجبار حجة المثبتين للصفات معتمدين على السمع، واعتبر حججهم من قبيل الشبه، ففي مسألة إثبات صفة العلم لله تعالى ذكر كما يزعم شبههم في ثبوتها وهي قوله تعالى ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾[231].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾[232] وقوله تعالى: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ﴾[233].

أجاب قائلا «والأصل في الجواب عن ذلك أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن، لأن صحة السمع ينبني على كونه عدلا حكيما، وكونه

(٢٢٩) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨.
(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(٢٣١) سورة النساء آية ١٦٦.
(٢٣٢) سورة البقرة آية ٢٥٥.
(٢٣٣) سورة الأعراف آية ٧.

حكيما ينبني على أنه تعالى عالم لذاته فكيف يصح ذلك»(٢٣٤).

وهناك من القضايا عند المعتزلة ما يدرك بالعقل والسمع معا، يقول القاضي عبدالجبار: (وأما استحقاق العقاب فالذي يدل عليه العقل والسمع أيضا. . .)(٢٣٥).

ويرى القاضي عبدالجبار أن كونه تعالى حيا مثل الرؤية، يمكن أن يستدل عليها بالعقل والسمع معا.

يقول القاضي عبدالجبار: (وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع، فالاستدلال عليها بالسمع ممكن، ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع على كونه تعالى حيا لما لم تقف صحة السمع عليها. . .)(٢٣٦).

وأما ما لا يثبت إلا سمعا عند المعتزلة من قضايا العقيدة، فهو ما ينبني على الإيمان بوجود الله من أمور الآخرة مما ثبت بالكتاب، كما يدل عليه الكلام السابق.

ولا نجد هذا التقسيم عند الأشعري في الإبانة، فهو يثبت الصفات التي لا تثبت عند المعتزلة إلا عقلا، كما سيأتي، بأدلة سمعية كصفة العلم والحياة والإرادة والسمع والبصر، فلقد أثبت صفة العلم بقوله تعالى ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾(٢٣٧) وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾(٢٣٨) وقوله تعالى: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللهِ﴾(٢٣٩) ثم قال: «وكل مسألة سألناهم عنها في العلم فهي داخلة عليهم في القدرة والحياة والسمع والبصر»(٢٤٠). ثم أثبت السمع والبصر بقوله تعالى ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾(٢٤١) وقوله تعالى ﴿سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾(٢٤٢)(٢٤٣) كما أننا نجد شيخ

---

(٢٣٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٢.
(٢٣٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٦١٩.
(٢٣٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٣.
(٢٣٧) سورة النساء آية ١٦٦.
(٢٣٨) سورة فصلت آية ٤٧.
(٢٣٩) سورة هود آية ١٤.
(٢٤٠) الابانة ص ١٥٧.
(٢٤١) سورة طه آية ٤٦.
(٢٤٢) سورة لقمان آية ٢٨.
(٢٤٣) انظر الابانة ص ١٥٧.

المذهب أثناء إثباته لوجود الله في كتابه اللمع، يتخلل هذا الإثبات استدلال بالسمع المتضمن للدلالة العقلية، إذ يقول: (... وإذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ثم دما وعظما أعظم في الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال وقد قال الله تعالى ﴿أفرءيتم ما تمنون. ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾[٢٤٤][٢٤٥].

وفي صدد إثباته لصفة العلم والقدرة والحياة قال: «والدليل على أن لله تعالى قدرة وحياة كالدليل على أن لله تعالى علما، وقد قال جل ذكره ﴿أنزله بعلمه﴾ وقال: ﴿وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه﴾ فثبت العلم لنفسه وقال تعالى ﴿أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة﴾[٢٤٦] فثبت القوة لنفسه[٢٤٧].

وقال مثبتا لصفة الكلام لله تعالى: (إن قال قائل لم قلتم إن الله تعالى لم يزل متكلما، وان كلام الله تعالى غير مخلوق قيل له: قلنا ذلك لأن الله تعالى قال: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[٢٤٨][٢٤٩].

وبهذا يتضح لنا أن شيخ المذهب استعمل الدلالة العقلية والدلالة السمعية في إثبات هذه القضايا التي يدّعي إمام الحرمين أنها لا تثبت إلا عقلا كما سيأتي.

أما الباقلاني فقد وجدنا التقسيم في كتاب التلخيص الذي لخص فيه إمام الحرمين آراء الباقلاني، جاء في التلخيص (فأما مالا يتوصل إليه من العلوم الكسبية إلا بأدلة العقول، فهي كل علم لاتتم معرفة الوحدانية والنبوات إلا به..).

وأما ما ينحصر دركه في الدلالة السمعية، فهو جملة الأحكام الشرعية

---

(٢٤٤) سورة الواقعة ٥٨ - ٥٩.
(٢٤٥) اللمع ص ١٩.
(٢٤٦) سورة فصلت آية ١٥.
(٢٤٧) اللمع ص ٣٠.
(٢٤٨) سورة النحل آية ٤٠.
(٢٤٩) اللمع، ص ٣٣.

التي منها التقبيح والتحسين والوجوب والندب والإباحة والحظر إلى غيره من مجاري الأحكام الشرعية).

وأما ما يصح أن يعلم بالعقل تارة وبالسمع أخرى، فهو كل علم لا يتعلق بأحكام التكليف، ولا يتوقف التوحيد والنبوة على الإحاطة به، وذلك نحو درك جواز الرؤية والعلم بجواز الغفران للمذنبين، والعلم بصحة التعبد بالعمل بخبر الواحد والقياس إلى غير ذلك من الشواهد)(٢٥٠).

وسوف يتضح لنا فيما بعد مدى تأثر إمام الحرمين ببيانه لطرق الاستدلال على العقائد بالمتكلمين السابقين عليه.

٢ ـ انحصار طرق الاستدلال على العقائد عند إمام الحرمين في العقل والنقل والمعجزة:

يذهب إمام الحرمين إلى انحصار طرق إثبات العقائد في العقل والسمع والمعجزة؛ ذلك أن العقائد تنقسم عنده ـ تبعا لتعددها وبناء بعضها على بعض في الإثبات ـ إلى ما يثبت بالعقل وحده وإلى مايثبت بالسمع وحده. وإلى ما يثبت بالسمع والعقل معا وفي ذلك يقول: (اعلموا وفقكم الله تعالى أن أصول العقائد تنقسم: إلى ما يدرك عقلا ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعا، وإلى ما يدرك سمعا ولا يتقدر إدراكه عقلا، وإلى مايجوز إدراكه سمعا وعقلا)(٢٥١).

وفي كتاب البرهان أضاف مدركا آخر وهو المعجزة، إذ بين أن مدارك العلوم في الدين ثلاثة في التقسيم الكلي أحدها: العقول، الثاني: المعجزات، الثالث: أدلة السمعيات. وهي ثلاثة الكتاب و السنة والإجماع. يقول إمام الحرمين: (مدارك العلوم في الدين ثلاثة في التقسيم الكلي:

أحدها ـ العقول. . . . .

والمدرك الثاني: هو المرشد إلى ثبوت كلام صدق، وهذا لا يتمحض

---

(٢٥٠) التلخيص ج ١ ص ١٣٨.

(٢٥١) الإرشاد، ص ٣٥٨.

العقل فيه فإن مسلكه المعجزات وارتباطها بالعادات انخراقا واستمرارا. . .
والمدرك الثالث: أدلة السمعيات المحضة وهي إذا فصلت على مراسم العلماء ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع[٢٥٢].

٣ ـ العقل وما يثبت به من العقائد:

فما هي القضايا العقيدية التي لا تدرك إلا بالعقل عند إمام الحرمين؟
يرى إمام الحرمين أن كل قضية عقدية تتقدم في ترتيب الإيمان بها على الإيمان بكلام الله تعالى، ووجوب اتصافه بكونه صدقا، لا تدرك إلا بالعقل ولا تثبت سمعا؛ وذلك لأن السمعيات تستند إلى كلام الله[٢٥٣] فكل ما يسبق ثبوته ثبوت الكلام كالوجود والعلم والقدرة والحياة ـ حيث لا يتصف بالكلام إلا من يتصف بتلك الصفات أولا ـ لا يدرك إلا عقلا، ويستحيل أن يكون مدركه السمع، وإلا لوقعنا في الدور، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: (فأما مالا يدرك إلا عقلا فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقا، إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى، وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوبا فيستحيل أن يكون مدركه السمع).
ووضح ذلك بمثال في البرهان فقال: (وبيان ذلك المثال: أن وجود الباري سبحانه وتعالى وحياته وأن له كلاما صدقا لا يثبته سمع)[٢٥٤].

٤ ـ السمع وما يثبت به من العقائد:

وأما ما ينفرد السمع بإدراكه، فهو وقوع ما يجوز العقل وقوعه، فكل شيء حكم العقل بجوازه لا يمكن إدراك وقوعه إلا بالسمع، كأخبار الآخرة والجنة والنار وجملة أحكام التكليف وقضايا التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر

---

(٢٥٢) البرهان ج ١ ص ١٤٦.
(٢٥٣) الإرشاد ص ٣٥٨.
(٢٥٤) البرهان ج ١ ص ١٣٧.
نلاحظ أن إمام الحرمين خالف المعتزلة هنا فهو يرى أن صفة الحياة لا تثبت إلا عقلا، والمعتزلة ترى أنه كونه تعالى حيا يمكن إثباته عقلا وسمعا كما سبق ذكره عن القاضي عبدالجبار ص ٨٥.

والندب والإباحة.

يقول إمام الحرمين (وأما مالا يدرك إلا سمعا، فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع، ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف وقضاياها من التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر والندب والإباحة)[٢٥٥].

٥ ـ ما يثبت بالعقل والسمع معا من العقائد:

وأما القضايا التي يشترك العقل والسمع معا في إدراكها، فهي القضايا التي يمكن للعقل أن يستدل عليها، وهي أيضا لا يتوقف ثبوت الكلام على ثبوتها، كثبوت جواز رؤية الله تعالى في الآخرة، وثبوت تفرد الباري بالخلق والاختراع، جاء في الإرشاد (وأما ما يجوز إدراكه عقلا وسمعا، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدما عليه، فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل، ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية وإثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والاختراع وما ضاهاهما، مما يندرج تحت الضبط الذي ذكرناه، فأما كون الرؤية ووقوعها فطريق ثبوتها الوعد الصدق والقول الحق)[٢٥٦].

وجاء في البرهان (. . . فأما من أحاط بكلام صدق ونظر بعده في جواز الرؤية وفي خلق الأفعال وأحكام القدرة، فما يقع من هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعيات لا يمتنع اشتراك السمع والعقل فيه)[٢٥٧].

ويبدو لي أنه لا فرق بين القضايا التي تدرك بالسمع فقط، والقضايا التي تدرك بالسمع والعقل معا.

إذ القضايا التي تدرك بالسمع فقط، لابد من مشاركة العقل في إثبات جوازها، إذ دور العقل أن يبين جواز الوقوع ثم إثبات الوقوع يكون بالسمع وحده.

---

(٢٥٥) الإرشاد ص ٣٥٨.
(٢٥٦) الإرشاد ص ٣٥٩.
(٢٥٧) البرهان ج ١ ص ١٣٧.

فنستطيع حسب تقسيم إمام الحرمين أن نجعل إدراك جواز وقوع الصراط والميزان بالعقل والسمع معا.

فالدليل على جوازه عقلا ظاهر.

أما الدليل السمعي على جوازه فهي أدلة الوقوع، إذ لو لم يجز لم يقع، وقد بين القرآن أنه سيقع فيدل على أنه جائز.

وهكذا في قضية الرؤية فاجعل وقوعها من القسم الذي لا يدرك إلا سمعا.

وجوازها مما يدرك بالعقل والسمع معا.

وبهذا يظهر أن قضايا العقيدة التي تدرك بالسمع فقط، والتي تدرك بالعقل والسمع معا، لافرق بينهما من حيث طريقة إدراكها، ومن ثم فلا معنى لجعل الرؤية وتفرد الباري تعالى بالخلق قسما مستقلا بذاته.

٦ ـ المعجزة وما يثبت بها من العقائد:

وأيا كان الأمر فيما يتعلق بما يرى إمام الحرمين أنه يدرك بالعقل والسمع معا من العقائد فإنه يضيف ـ كما ذكرنا سابقاً[٢٥٨] ـ طريقا آخر من طرق إثبات العقائد وهو المعجزة كطريق لإثبات صدق النبي في دعوى الرسالة وفي كل ما يبلغه عن الله.

ولنا على تقسيم إمام الحرمين للعقائد حسب طرق إثباتها إلى ما يثبت بالعقل وحده وإلى ما يثبت بالنقل وحده وإلى ما يثبت بهما معا، لنا على هذا التقسيم بعض الملحوظات:

أولا : دعوى إمام الحرمين أن وجوده تعالى لايثبت إلا عقلا دعوى غير صحيحة فعلماء السلف يرون أن معرفة الله تحصل بطرق آخر سوى النظر العقلي، فمن تلك الطرق طريق الضرورة والفطرة.

يقول شيخ الإسلام: (إن أصل العلم الإلهي فطري وضروري وإنه أشد رسوخا في النفوس من مبدأ العلم الرياضي كقولنا إن

(٢٥٨) انظر ص ٨٧.

الواحد نصف الاثنين، ومبدأ العلم الطبيعي كقولنا إن الجسم لا يكون في مكانين)[٢٥٩].

ومن تلك الطرق طريق المعجزة، وسنذكر في باب المعجزة إن شاء الله أن المعجزة طريق لمعرفة الباري وصفاته ولا تقتصر دلالتها على إثبات صدق النبي.

ثانيا : دعوى إمام الحرمين أن صفات الله تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة لا تثبت إلا عقلا دعوى غير صحيحة كذلك، إذ إن لها طرقا أخرى لإثباتها سوى الطريق العقلي ومنها الفطرة والمعجزة.

ثالثا : نظرة المتكلمين إلى القرآن في استدلالهم به على العقائد على أنه مجرد نص سمعي لتقرير تلك العقائد، جعلهم لا يلتفتون إلى الدلائل العقلية التي جاءت في القرآن لإثبات وجوده تعالى وصفاته فلا يذكرون في دراستهم للعقيدة ما فيه من الأدلة العقلية على إثبات الربوبية. وهذا تقصير منهم في شأن القرآن[٢٦٠].

رابعا : إن إمام الحرمين في تقسيمه للعقائد حسب طرق إثباتها كان متابعا للمعتزلة ومخالفا لمنهج أبي الحسن الأشعري الذي يثبت الصفات، التي لا تثبت عند إمام الحرمين إلا عقلا، بطرق سمعية كما سبق بيانه. ولقد سجل شيخ الإسلام هذه المخالفة في كتابه «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» فقال:

(... الأشعري يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل أخرى ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة ويثبت الاستواء على العرش، ويرد على من تأوله بالاستيلاء ونحوه مما لايختص بالعرش، بخلاف أتباع صاحب الإرشاد فإنهم سلكوا طريقة المعتزلة فلم يثبتوا الصفات إلا بالعقل، وكان الأشعري وأئمة أصحابه يقولون إنهم يحتجون بالعقل

(٢٥٩) مجموع الفتاوي ج ٢ ص ٢٥.
(٢٦٠) انظر مجموع الفتاوي ج ١٩ ص ١٥٩ - ١٦١.

لما عرف ثبوته بالسمع فالشرع هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين والعقل عاضد له معاون.

فصار هؤلاء يسلكون ماسلكه أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم فيقولون: إن الشرع لا يعتمد عليه فيما وصف الله به ومالا يوصف وإنما يعتمد في ذلك عندهم على عقلهم ثم مالم يثبته إما أن ينفوه وإما أن يقفوا فيه.

ومن هنا طمع فيهم المعتزلة وطمعت الفلاسفة في الطائفتين بإعراض قلوبهم عما جاء به الرسول وطلب الهدى من جهته، وجعل هؤلاء يعارضون بين العقل والشرع كفعل المعتزلة والفلاسفة، ولم يكن الأشعري وأئمة أصحابه على هذا بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة في وجوب تصديق ماجاء به الشرع مطلقا، والقدح فيما يعارضه، ولم يكونوا يقولون إنه لا يرجع إلى السمع في الصفات، ولا يقولون الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة من أتباعهم.

ثم قال: (هؤلاء «صاحب الإرشاد وأتباعه» يردون دلالة الكتاب والسنة، تارة يصرحون بأنا وإن علمنا مراد الرسول فليس قوله مما يجوز أن يحتج به في مسائل الصفات لأن قوله إنما يدل بعد ثبوت صدقه الموقوف على مسائل الصفات، وتارة يقولون إنما لم يدل لأنا لانعلم مراده لتطرق الاحتمالات إلى الأدلة السمعية، وتارة يطعنون في الأخبار.

فهذه الطرق الثلاث التي وافقوا فيها الجهمية ونحوهم من المبتدعة: أسقطوا بها حرمة الكتاب والرسول عندهم وحرمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان. . .)[٢٦١].

ومع هذه الملحوظات التي قدمناها عن تقسيم إمام الحرمين للعقائد بين العقل والنقل فقد تبين لنا مما قدمنا خلال هذا الفصل أن إمام الحرمين يسلك في دراسة العقائد أحد مسلكين: تحديد المفاهيم بتعريفها وبيان حقيقتها والاستدلال عليها بالعقل والنقل بأقسامه الثلاثة ـ الكتاب والسنة

(٢٦١) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج ١ ص ٣١٢.

والإجماع - وبالمعجزة.

ولهذا سنخص كل موضوع من هذه الموضوعات بباب مستقلّ حيث نشرح في تلك الأبواب منهج إمام الحرمين في تحديد مفاهيم العقيدة وفي الاستدلال عليها عقلا ونقلا أو عن طريق المعجزة.

الباب الاول

منهجه
في تحديد المصطلحات العقدية

الفصل الأول : الحد ومنهج إمام الحرمين في استخدامه في دراسة العقيدة.

الفصل الثاني : نقد منهج إمام الحرمين في تحديد المفاهيم العقدية في ضوء المنهج السلّفي.

الفصـل الأول

الحد ومنهج إمام الحرمين في استخدامه في دراسة العقيدة

قدمنا في الفصل السابق أن لإمام الحرمين طريقين في دراسة العقيدة: أولهما تحديد المصطلحات التي تتكون منها القضايا العقدية، تلك التي تتضمن الحكم بثبوت عقيدة أو نفيها، أو التي تتكون منها الأدلة على إثبات العقائد الصحيحة ونفي العقائد الباطلة.

وثانيهما الاستدلال على العقائد بالأدلة العقلية أو النقلية أو الاستدلال عليها بالمعجزة.

وإذا كنا سنتناول بالدراسة في الأبواب التالية منهج إمام الحرمين في الاستدلال على العقائد بالعقل والنقل والمعجزة، فإننا سنتناول في هذا الباب بيان منهجه في تحديد المصطلحات التي تتكون منها القضايا العقدية.

أ ـ الحد بين المناطقة والمتكلمين

١ ـ مفهـوم الحـد:

الحد التام عند المناطقة (هو القول الدال على ماهية الشيء)[١].

أما عند الأصوليين فهو كما يقول الفاكهاني (اعلم أن الحد والمعرف في عرف النحاة والفقهاء والأصوليين اسمان لمسمى. وهو ما يميز الشيء عن جميع ما عداه)[٢]، أما عند المتكلمين فيذكر عنهم الزركشي أن (حد الشيء معناه الذي لأجله استحق الوصف المقصود بالذكر)[٣].

---

(١) معيار العلم، ص ٢٣٤، وانظر الحدود في ثلاث رسائل، ص ٤٦، والبصائر النصيرية، ص ٧٢.
(٢) الحدود في ثلاث رسائل، ص ٩.
(٣) البحر المحيط للزركشي ج ١، ص ٢٩.

والتعريف المشهور عندهم للحد هو (القول الجامع المانع)[٤].

٢ ـ الحد بين البساطة والتركيب:

وكما يختلف المناطقة مع المتكلمين والأصوليين في بيان مفهوم الحد كما قدمنا، فإنهم يختلفون معهم كذلك في القول بضرورة بساطته وعدم تركيبه.

ويرجع خلافهم في ذلك إلى اختلافهم في الغرض المقصود من الحد، فالمناطقة يرون ـ كما يدل عليه معنى الحد عندهم ـ أن الغرض منه بيان حقيقة الشيء وماهيته، ولا يتأتي هذا إلا بذكر صفاته الذاتية، ومن ثم يرون ضرورة تركب الحد الحقيقي من الجنس والفصل[٥] القريبين. فحد الإنسان مثلا (حيوان ناطق)، فهذا التعريف للإنسان مركب من جنس وفصل قريبين.

ولابد عندهم أن يكون الجنس قريبا فلو كان بعيدا لكان ذلك إخلالا بصناعة الحد الحقيقي، فلو قيل في حد الإنسان جسم ناطق لما اعتبر حدا حقيقيا، وكذلك لو قيل في تعريف الخمر (مائع مسكر) وذهل عن الشراب لعد ذلك إخلالا بصناعة الحد الحقيقي.

أما الأصوليون والمتكلمون فالغرض من الحد عندهم، هو تمييز المحدود من غيره بوصف يخصه، ولذا لا تجدهم يشترطون في الحد ما يشترطه المناطقة من ضرورة تركيبه من الجنس والفصل القريبين. فلو عرف الإنسان بأنه (الناطق) وحصل بهذا التعريف التمييز بينه وبين غيره لاعتبر حدا صحيحا.

وهذا ما يقرره الغزالي في معيار العلم وفي ذلك يقول ـ مرجحا وجهة نظر المناطقة ـ: (والمخلصون ويعني بهم المناطقة إنما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء وتمثل حقيقته في نفوسهم لا مجرد التمييز، ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز، ومن يطلب التمييز المجرد يقتنع بالرسم. .)[٦].

---

(٤) معيار العلم للغزالي، ص ٢٥٠.
(٥) الجنس: هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع كالحي.
الفصل: صفة ذاتية تميز نوعا ما من بقية الأنواع الأخرى الداخلة تحت جنس واحد وتقع في جواب أي شيء هو في ذاته.
(٦) معيار العلم، ص ٢٣٤.

وقال أيضا: (إذا سئلنا عن حد الخمر فقلنا العقار، وعن حد العلم فقلنا هو المعرفة، وعن حد الحركة فقلنا هو النقلة، لم يكن حدا بل كان تكرارا للأشياء المترادفة، ومن أحب أن يسميه حدا فلا حرج في الإطلاقات، ونحن نعني بالحد مايحصل في النفس صورة موازية للمحدود مطابقة لجميع فصوله الذاتية، وإنما راعينا الفصول الذاتية لأن الشيء قد ينفصل من غيره بالعرض الـذي لا يقـوم ذاتـه انفصال الثوب الأحمر عن الأسود، وقد ينفصل بلازم لا يفارق انفصال القار بالسواد عن الثلج... وقد ينفصل بالذات انفصال الثوب عن السيف...

ومن يسأل عن ماهية الثوب طالبا حده فإنما يطلب الأمور التي بها قوام ثوبيته لأننا لانقوم الثوبية من اللون والطول والعرض.

فجوابه بما لايقوم ذات الثوب مخل بالسؤال[٧].

فقد عرفت أن الحد مركب من الجنس والفصل وأن مالا يدخل تحت جنس حتى ينفصل عنه بفصل ما لا حد له، مثل ما يذكر في معرض رسم أو شرح اسم، فتسميته حدا مخالف للتسمية التي اصطلحنا عليها فيكون الحد مشتركا له لما ذكرناه[٨].

وإذا كان المناطقة يرون أن الغرض من الحد هو بيان الحقيقة كما قدمنا ومن ثم ذهبوا إلى ضرورة تركيبه من الجنس والفصل القريبين، فإن المتكلمين يرون أن الغرض من الحد هو التمييز ومن ثم فقد قالوا ببساطته ومنعوا من تركيبه من جنس وفصل، وهذا ما يحكيه عنهم شيخ الإسلام إذ يقول: (المحققـون من النظار يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يَدَّعي هذا أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو...)[٩].

ويقول أيضا: (... أما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف المعتزلة

---

(٧) في الأصل (بما يقوم ذات الثوب مخل بالسؤال). والصواب ما أثبتناه.
(٨) معيار العلم، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.
(٩) الرد على المنطقيين، ص ١٤.

والأشعرية والكرامية والشيعة وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم فعندهم إنما تفيد الحدود التمييز بين المحدود وغيره بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود من غيره ولا يجوزون أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره، سواء سمي «جنسا» أو «عرضا عاما» وإنما يحدون بما يلازم المحدود (طردا وعكسا) ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلا و(خاصة) ونحو ذلك مما يتميز به المحدود من غيره، وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الإثبات وغيرهم كأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأبي إسحاق وأبي بكر بن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي المعالي الجويني، وأبي ميمون النسفي الحنفي...)[10].

٣ - سبب رفض المتكلمين للحد الأرسطي:

ونتساءل لماذا لم يقبل المتكلمون الحد الأرسطي؟ يرى الغزالي أن السبب في ذلك صعوبة الحد الأرسطي، إذ قرر في الفصل السادس من المعيار صعوبة الحد الأرسطي على القوة البشرية، وذكر أربعة أمور هي أكثر الأمور صعوبة في شروط الحد. ثم انتهى إلى النتيجة التي يريدها قائلا: (... ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالمميز فقالوا: «هو القول الجامع المانع» ولم يشترطوا فيه إلا التمييز فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص فيقال في حد الفرس إنه الصهال وفي الانسان إنه الضحاك وفي الكلب إنه النباح وذلك غاية البعد عن غرض التعريف لذات المحدود...)[11].

ويرى الدكتور النشار أن السبب في رفض المتكلمين للحد الأرسطي مافيه من المباحث الميتافيزيقية التي لا يقبلونها، إذ يقول: (ماهي العلة التي دفعت المتكلمين إلى عدم قبول المنطق الأرسططاليسي.

يمكنني أن أستنتج ببساطة أن العلة في هذا هو أن المتكلمين لم يقبلوا

---

(١٠) المرجع السابق نفسه، ص ١٥.
(١١) معيار العلم، ص ٢٥٠.

ميتافيزيقا أرسطو ـ وهي في جوهرها مخالفة لميتافيزيقا القرآن ـ فكان من المحتم ألا يقبلوا منهاج البحث الذي استندت عليه هذه الميتافيزيقا وبخاصة أن حقائق منطق أرسطو متصلة بحقائق ميتافيزيقاه ومرتبطة بها ويقينية منطق أرسطو مرتبطة بيقينية ميتافيزيقاه)[١٢].

ويقرر كل من د. عمار، ود. النصار هاتين الخاصيتين من خصائص الحد الأرسطي وهي قيامه على أساس الميتافيزيقا الأرسطية وصعوبة التمييز بين الخصائص الذاتية والعرضية حيث يقولان (مما لا شك فيه أن الحد الأرسطي يقـوم على أساس ميتافيزيقي ذلك لأن إيراد أقرب الذاتيات المشتركة بين المعرف وغيره أولاً ثم إيراد المميز الذاتي ثانيا يقتضي بالضرورة معرفة الذاتي والعرضي والفرق بينهما الأمر الذي يحتم على المعرف أن يكون على علم تام بسلسلة الكليات ودرجتها من حيث العموم والخصوص وطبيعتها من حيث الذاتية والعرضية، كما أن الذاتي إمّا أن يكون قريبا من المعرف وإما أن يكون بعيدا عنه، وهذا البعد إما أن يكون بمرتبة واحدة أو اثنتين أو ثلاث، كما أن العرضي إما أن يكون لازما وإما أن يكون مفارقا والتمييز بين الذاتي والعرضي اللازم مما يصعب دركه كما قرر كثير من المناطقة وكل هذا من المباحث الميتافيزيقية)[١٣].

والواقع أن معارضة المتكلمين لم تكن للحد وحده بناء على الاعتبارات السابقة وانما كانت معارضتهم للمنطق الأرسطي بصفة عامة لهذه الاعتبارات وغيرها ومنه مباحث الحد

ب ـ الحد عند إمام الحرمين

١ ـ مفهومــــه:

يرى إمام الحرمين أن الحد لغة يطلق بمعنى المنع وبمعنى القطع وبمعنى

---

(١٢) مناهج البحث، ص ٨٧.

(١٣) الرد على المنطقيين، تحقيق د. عمار ود. نصار. ص ٢٧.

الغاية والنهاية.

يقول إمام الحرمين: (الحد في اللغة قد يطلق بمعنى القطع وبمعنى المنع، فيقال: حد الدار لآخر أجزائها، وآخر ما ينتهى إليه من جملة الدار، لأنها بآخر أجزائها تمنع من دخولها فيما ليس منها وذلك أيضا مقطعها لأنها بمنتهى أجزائها تنقطع عما سواها)[١٤].

وقال أيضا: (... لأن الحد في اللغة - ينبئ عن الغاية والنهاية...)[١٥].

أما في الاصطلاح فقد ذكر إمام الحرمين للمعتزلة تعريفا للحد وهو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى، لكنه رفض هذا التعريف لأنه إرجاع للحد إلى العبارة، والحد في نظره هو الحقيقة والمعنى، يقول إمام الحرمين: (ولا نرجع بالحد إلى العبارات على ما ذهبت إليه المعتزلة القدرية فإنهم مارجعوا في اسم ولا صفة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات ولهذا زيفنا قول من يقول: هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى)[١٦].

وكما رفض إمام الحرمين تعريف المعتزلة للسبب الذي ذكرناه: نراه يرفض تعريفا للحد مشهورا وهو «أن الحد هو الجامع المانع» وسبب رفضه لهذا التعريف أنه تعريف بالمجاز المشترك، إذ الجامع هو الذي يفعل الجمع والمانع هو الذي يفعل المنع وليس للصفات فعل الجمع والمنع، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: (فإن قيل: ولم زيفتم قول القائل: الحد هو الجامع المانع؟.

قيل: لأنه تحديد بالمجاز المشترك - فإن الجامع: هو الفاعل للجمع والاجتماع - والمانع: هو الفاعل للمنع - وهو العجز وليس للصفات والعلل فعل الجمع والعجز)[١٧].

وليس معنى ذلك أن إمام الحرمين يرفض التعريف بالمجاز مطلقا بل يرتضيه إذا كان المجاز مشهورا.

---

(١٤) الكافية في الجدل، ص ٣.
(١٥) الكافية في الجدل، ص ١.
(١٦) الكافية في الجدل، ص ٢.
(١٧) الكافية في الجدل، ص ٤.

فقد ذكر الزركشي في البحر المحيط أن التعريف بالمجاز موضع خلاف ـ نقلا عن المقترح ـ ورجح جوازه، ثم حكى أن إمام الحرمين يرى في الشامل جواز التعريف بالمجاز إذا كان مشهورا: يقول الزركشي: (اختلفوا في التحديد بالمجاز فأجازه قوم ومنعه آخرون، لأن الحد إنما يكون بالوصف اللازم والمجاز غير لازم، والصحيح جوازه لأن الغرض التبين. وقال المقترح (اختلفوا في ألفاظ الاستعارة والمجاز هل يستعمل في الحدود فقيل بالمنع مطلقا لما فيه من اللبس عند السامع، وقيل نعم لأنها تدخل على الجملة، وفصّل آخرون بين المستعمل المشهور وبين ماليس كذلك فإن كان مشهورا استعمل وهو رأي إمام الحرمين في الشامل. . .)[18].

وإذا كان إمام الحرمين يرفض التعريفات السابقة للحد فما هو مفهومه عنده؟.

إن التعريف المرضي عند إمام الحرمين هو اختصاص المحدود بوصف يخلص له، يقول إمام الحرمين: (وأصح العبارات في بيان معنى الحد والحقيقة هو ههنا: اختصاص المحدود بوصف يخلص له).

ولقد بين إمام الحرمين سبب تصحيحه لهذا التعريف بأن (الحد يرجع به إلى عين المحدود وصفته الذاتية في العقليات وفي كثير من الشرعيات)[19].

٢ ـ الغرض منه وبساطته:

ويتابع إمام الحرمين المتكلمين في أن الغرض المقصود من الحد هو تمييز المحدود عما عداه بوصف يخصه، وهو ما ينقله عنه أبوالقاسم الأنصاري شارح الإرشاد حيث يقول: (قال إمام الحرمين: القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين التعرض لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره)[20].

---

(١٨) البحر المحيط للزركشي، ص ٣٤.
قلت هذا ما نقله الزركشي عن المقترح ولم أقف عليه في الجزء المحقق من الشامل.
(١٩) الكافية في الجدل، ص ٢.
(٢٠) الرد على المنطقيين، ص ١٦.

ومن ثم يتابعهم كذلك فيما يترتب على هذا المبدأ من القول ببساطة الحد وعدم تركيبه تركيبا منطقيا، يقول شيخ الإسلام ناقلا عن أبي القاسم الأنصاري: (قال أبوالمعالي: فإن قال قائل هل يجوز تركيب الحد من وصفين أم لا؟ قلنا اختلف المتكلمون فذهب كثير منهم إلى أن المركب ليس بحد، وشيخنا أبوالحسن يميل إلى ذلك ويقدح في التركيب، وليس المراد بمنع التركيب تكليف المسؤول أن يأتي في حد ما يسأل عنه بعبارة واحدة. . . . .

ثم التركيب فيه تقسيم فمنه باطل بالاتفاق ومنه مختلف فيه، فالمتفق عليه هو أن يذكر الحاد معنيين يقع الاستقلال بأحدهما وذكر الآخر لغو في مقصود الحد وشرطه)[21].

ولا شك أن المقصود بهذا التركيب المتفق على بطلانه هو تركيب الحد الأرسطي من الجنس والفصل.

فالحد الأرسطي المكون من جنس وفصل قريبين يقع الاستقلال في الحد بما فيه من الفصل القريب.

فذكر الحيوان مثلا في تعريفهم الإنسان بأنه (حيوان ناطق) لغو لأنه يكتفي بناطق لأن الناطقية يتحقق بها تمييز الإنسان عما عداه.

وإمام الحرمين يسند القول ببطلان هذا النوع من التركيب في الحد إلى أهل التحقيق، وأما إذا كان التركيب من معنيين متلازمين في الوجود ـ كالضاحك والناطق مثلا ـ فيجوز التحديد بهما معا ولا يعتبر هذا في التركيب المحظور في الحدود.

يقول إمام الحرمين: (إن أهل التحقيق قالوا: إنما يمتنع تركيب الحد من وصفين يتقرر في المعقول ثبوت أحدهما دون الثاني. فأما إذا انطوى الحد على التعرض لمعنيين متلازمين لا يعقل ثبوت أحدهما دون الثاني فلا منع في التحديد على هذا الوجه)[22].

أما التركيب المختلف فيه عند إمام الحرمين (فكما يقول المعتزلة في حد

---

(٢١) الرد على المنطقيين، ص ١٧.
(٢٢) الشامل، ص ٣٤٦.

«المرئي»: ما يكون لونا أو متلونا، فهم يصححون هذا الحد ولا يرون هذا التركيب قادحا قالوا: لأن المقصود من الحد حصر المحدود مع التعرض للحقيقة، فإذا قامت الدلالة على أن المتحيز يرى وعلى أن الألوان مرئية ولا تجتمع الألوان والجواهر في حقيقة واحدة إذ الأوصاف الجامعة لها محدودة، منها الوجود والحدوث، وبطل تحديد المرئي بالموجود أو المحدث إذ يلزم منه رؤية الطعوم والروائح والعلوم ونحوها، فإذا لم يمكن الجمع بين الجواهر والألوان في صفة جامعة لها في حكم الرؤية غير منتقضة فلا وجه إلا ذكر الجواهر بخاصيتها وذكر الألوان بحقيقتها)[٢٣].

ما سبق هو رأي المعتزلة.

وأما معظم المتكلمين فكما يقول (ومعظم المتكلمين على الامتناع من مثل ذلك في الحدود. وقالوا المتميز وكون اللون هيئة حكمان متنافيان، فينبغي أن لايثبت لهما ـ مع تباينهما ـ حكم لا تباين فيه وهو كون المرئي مرئيا)[٢٤].

يتضح مما تقدم أن إمام الحرمين يتابع الأصوليين ـ سواء في ذلك علماء أصول الدين أو علماء أصول الفقه ـ في مفهوم الحد وأن الغرض منه مجرد تمييز المحدود وفي القول ببساطته وبطلان تركيبه من الجنس والفصل خلافا لما يذهب إليه المنطقيون، لكن يبدو أنه لم يستمر على هذا الموقف طويلا حيث يبدو من كلامه في البرهان ميله إلى رأي المنطقيين في الحد والغرض منه وتركيبه، وإن كان يرى صعوبة الوفاء بصناعة الحد كما يقتضيه المنطق، يشهد بذلك تعليقه على تعريف القاضي للعلم بأنه: (معرفة المعلوم على ماهو به)، حيث يقول: (ولست أرى ماقاله القاضي سديدا فإن الغرض من الحد الإشعار بالحقيقة التي بها قيام المسؤول عن حده وبه تميزه الذاتي عما عداه. . .)[٢٥].

كما يشهد بذلك أيضا تعليقه على تعريف القاضي للقياس بأنه حمل معلوم

---

(٢٣) الرد على المنطقيين ص ١٨.
(٢٤) الرد على المنطقيين ص ١٨.
(٢٥) البرهان، ج ١، ص ١١٩

على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم، أو صفة أو نفيهما)[٢٦].

فإمـام الحـرمـين يعلق على هذا التعـريف للقياس بقـوله: (إنا إذا أنصفنا لم نر ماقاله القاضي حدا فإن الوفاء بشرائط الحدود شديد وكيف الطمع في حد ما يتركب من النفي والإثبات والحكم والجامع؟

فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصية نوع ولا تحت حقيقة جنس وإنما المطلب الأقصى رسم يؤنس الناظر بمعنى المطلوب، وإلا فالتقاسيم التي ضمنها القاضي كلامه بجانب صناعة الحد... وحق المسؤول عن ذلك أن يبين بالواضحة أن الحد غير ممكن وأن الممكن ما ذكرناه)[٢٧].

وهذه الأقوال لإمام الحرمين تتضمن النص على أن الغرض من الحد هو الإشعار بالحقيقة التي بها قيام المسؤول عن حده كما تتضمن ذكر استعمال الجنس والنوع في الحدود وصعوبة الوفاء بشرائط الحدود الأمر الذي يدعو إلى الاكتفاء بالرسم، ولعل هذه الأقوال وما يجري مجراها عند إمام الحرمين هي التي جعلت د. النشـار يقـول: (ولـذلك لم يقبل إمام الحرمين الحد الأصـولي وهو من بين المتقدمين الوحيد الذي خالف هذا الاتجاه وأخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسططاليسي)[٢٨].

غير أني أخالف د. النشار فيما ذهب إليه فإن الكلمات القليلة التي نرى فيها معرفة إمام الحرمين بالحدود المنطقية أو ميله إليها لا تكفي لإعطاء مثل هذا الحكم، وفرق شاسع بين إمام الحرمين والإمام الغزالي في هذا المقام، فشتان بين كلمات إمام الحرمين وما قام به الغزالي من شرح وتأييد للحد المنـطقي واستعـمال له في حدوده، بل وبقية أجـزاء المنـطق الأرسطي، ثم إن د. النشار لم يقدم دليلا على ما يدعيه من أن إمام الحرمين أخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسطي. وفرق بين أن يقال إن إمام الحرمين لم يقبل

---

(٢٦) البرهان، ج ٢، ص ٧٤٨.
(٢٧) البرهان، ج ٢، ص ٧٤٨.
(٢٨) مناهج البحث، ص ٩٣.

الحد الأصولي وبين ما فعله إمام الحرمين بالواقع من نقد بعض تعريفات الأصوليين.

٣ ـ اطـراده وانعكاسـه:

جاء في الكافية في الجدل (ومن حكم الحد أن يكون مشروطا بالعكس لا محالة شرعيا كان أو عقليا وهو أنه نقول في حد الشيء: إنه الموجود، فطرده أن تقول كل شيء موجود، وعكسه أن تقول وكل موجود شيء)[٢٩].

وينقل شارح الإرشاد عن أبي المعالي متابعته للمحققين في اشتراط الطرد والعكس في صحة الحدود بقوله: (قال المحققون «الاطراد والانعكاس من شرائط الحد وإذا كان الغرض من الحد «تمييز المحدود بصفته عما ليس منه فليس يتحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس)[٣٠].

ولا يعتبر الاطراد والانعكاس دليلين على صحة الحد كما هو مذهب بعض المتكلمين، إذ يقول مبينا السبب في ذلك (فإن قيل ولم لايكونان «الطرد والعكس» دلالة صحته «صحة الحد»).

قيل: (لأن مجرد الطرد لا يصح بالاتفاق، ألا ترى أنه إذا ادعى صحته بأنه مطرد بقيت المطالبة عليه بأنك لما قلت بطرده صح، فاذا أضاف إليه العكس زاد في الدعوى، لأنه ادعى طردا آخر في عكسه، فإذا احتاج في دعوى واحدة إلى دلالة ففي دعويين احتاج إلى دلالتين ـ وتصحيح الدعاوي بتكثير الدعاوي محال)[٣١].

ويوافق الأبياري[٣٢] إمـام الحـرمـين في ما ذهب إليه من أن الاطـراد والانعكاس في الحدود شرط صحة لا دليل صحة.

فيبين أولا الفرق بين مفهوم شرط الصحة ودليل الصحة بقوله: (فإن كان

---

(٢٩) الكافية في الجدل، ص ٧.
(٣٠) الرد على المنطقيين، ص ١٧.
(٣١) الكافية في الجدل، ص ٧.
(٣٢) هو علي بن إسماعيل بن علي بن عطية الابياري شمس الدين الصنهاجي فقيه مالكي أصولي، وهو صاحب التحقيق والبيان في شرح البرهان ت ٦١٨.

شرطا لم يلزم من وجوده صحة الحد، ويلزم من الانتفاء الفساد وإن كان دليل صحة لزم من الوجود الصحة ولم يلزم من الانتفاء الفساد).

ثم دلل الأبياري على كون الاطراد والانعكاس شرطا في صحة الحد لا دليلاً على صحته بقوله: (والصحيح أنه شرط لا دليل لأنا نجد حدودا مطردة منعكسة ولا يحصل منها مقصود البيان وهو المراد بالصحة كقولنا العلم ما علمه الله علما وإن كان يطرد وينعكس فليس بصحيح)[٣٣].

جـ ـ تحديد إمام الحرمين للمصطلحات العقدية:

سبق أن ذكرنا في الفصل الأخير من الباب السابق أن تحديد مفاهيم أجزاء القضايا العقدية هو أحد طريقين يسلكهما إمام الحرمين في دراسة العقيدة، وأنه يرى ضرورة تحديد مفاهيم أجزاء القضايا العلمية بصفة عامة قبل الحكم عليها بالصحة أو البطلان وقبل استعمالها في مقدمات الأدلة، وكذلك قبل الجدل حولها حتى يكون الجدل بين المتخاصمين واردا على موضوع واحد متفق على تحديد مفهومه، ولهذا نرى إمام الحرمين في كتبه المختلفة ـ كالإرشاد والشامل والبرهان والكافية ـ يعنَى بإيراد الحدود للمصطلحات التي ينتهجها في مختلف العلوم من الفقه والأصول والحديث والعقيدة... الخ.

والذي يعنينا في هذا المقام هو تعريفاته العقدية حيث نعرض جملة من هذه التعريفات ثم نبين منهجه فيها ومدى وفائه بهذا المنهج في إيرادها، وذلك قبل أن نعرض بالتحليل والنقد لموقفه في هذه القضية في ضوء المنهج السلفي في الفصل الثاني.

فمن التعريفات العقدية في كتاب الإرشاد ما يأتي:

ـ النظر:

(هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن)[٣٤].

(٣٣) البحر المحيط للزركشي، ص ٣٣.
(٣٤) الإرشاد، ص ٣.

ـ العلــم:
(معرفة المعلوم على ما هو به).

وهو يرى أن هذا التعريف أولى في تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابه في حد العلم.

منها قول بعضهم (العلم تبين المعلوم على ما هو به).

ومنها قول الأشعري رحمه الله: (العلم ما أوجب كون محله عالما).

ولقد انتقد هذه التعريفات قائلا: (فأما قول من قال: هو تبين المعلوم على ماهو به، فمرغوب عنه، إذ التبيين ينبئ عن الإحاطة بالمعلوم عن جهل أو غفلة، إذ يقول من علم مالم يكن عالما به: قد تبينه، وغرضنا من الحد ذكر ما يشتمل على العلم القديم والحادث.

ولا نرتضي أيضا حد العلم بأنه الذي أوجب لمحله كونه عالما، فإن الغرض من الحدود تبيين المقصود وهذا فيه إجمال، إذ قد يجري عروضه ومثله في كل معنى يسأل المرء عن حده)[٣٥].

ـ العالــم:
(هو كل موجود سوى الله وصفة ذاته)[٣٦].

ـ الجوهــر:
(هو المتحيز وكل ذي حجم متحيز)[٣٦].

ـ العــرض:
(هو المعنى القائم بالجوهر كالألوان والطعوم والروائح . . .)[٣٧].

ـ الصفـات المعنويـة:
(هي الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف)[٣٨].

---

(٣٥) الإرشاد، ص ١٢. لقد رفض هذا التعريف الذي ارتضاه هنا في البرهان راجع ص ١١٠ من البحث.
(٣٦) الإرشاد، ص ١٧.
(٣٧) الإرشاد، ص ١٥.
(٣٨) الإرشاد، ص ٣١.

ـ الواحـد:

(الشيء الذي لا ينقسم).
ولو قيل الواحد هو الشيء لوقع الاكتفاء بذلك[٣٩].

ـ الحـال:

(صفة لموجود، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم)[٤٠].

ـ الجسـم:

(المتألف، فإذا تألف جوهران كان جسما، إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني)[٤١].

ـ الكـلام:

هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات[٤٢].

ولقد عرض تعريف المعتزلة للكلام بأنه حروف منتظمة وأصوات متقطعة دالة على أغراض صحيحة، ثم انتقده (إذ الحد ما يحوي آحاد محدود والحرف الواحد قد يكون كلاما مفيدا فإنك إذا أمرت «وقى» و(وشى) قلت (ق) (ش) وهذا كلام وليس بحروف وأصوات...

ثم لا معنى للتقييد بالإفادة، فإن من لفظ بكلمات لا تفيد يقال تكلم ولم يفد فلا معنى للتقييد بالإفادة ثم نقول: الحروف أنفس الأصوات فلا معنى لتكررها والحدود يتوقى فيها التكرير الذي لايفيد[٤٣].

ـ الغيـران:

الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم.

---

(٣٩) الإرشاد، ص ٥٢.
(٤٠) الإرشاد، ص ٨٠. لقد رجع عن القول بالحال، انظر ص ٨٤ من البحث.
(٤١) الإرشاد، ص ١٥.
(٤٢) الإرشاد، ص ١٠٣.
(٤٣) الإرشاد، ص ١٠٣.

ويرى إمام الحرمين أنه أمثل من قول من قال: (الغيران كل شيئين يجوز وجود أحدهما مع عدم الثاني)[٤٤].

ـ الحســن:

(ما ورد الشرع بالثناء على فاعله).

ـ القبيــح:

(ما ورد الشرع بذم فاعله)[٤٥].

ـ النســخ:

(هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ)[٤٦].

ومن التعريفات العقدية لإمام الحرمين في كتابه الشامل ما يأتي:

ـ الشــيء:

عرّف الشيء بأنه الموجود لأن (كل شيء موجود وكل موجود شيء وما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود ومالايوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا فاطرد الحال في طرده وعكسه...).

وذهبت المعتزلة ـ كما يقول ـ إلى أن حقيقة الشيء المعلوم، وقالوا على مقتضاه: كل معدوم شيء، ولقد انتقد إمام الحرمين تعريف المعتزلة البصريين ملزما لهم بما يقتضي كفرا ويقتضي استحالة، فمن علم أنه لا شريك للباري وأن الضدين لا يجتمعان. فبناء على تعريفهم يكون المعلوم شيئا. (فيفضي إلى إثبات شريك الله تعالى معدوم وهو شيء، ويلزم منه أن تكون استحالة اجتماع الضدين شيئا)[٤٧].

---

(٤٤) الإرشاد، ص ١٣٧

(٤٥) الإرشاد، ص ٢٥٨

(٤٦) الإرشاد، ص ٣٣٩.

(٤٧) الشامل، ص ١٢٧.

وذهب النصيبي من معتزلة البصرة - كما يذكر عنه إمام الحرمين - (إلى أن المعدوم لا تثبت له صفة نفس ولا يوصف بكونه جوهرا ولا ينعت بكونه عرضا ولا يثبت له شيء من أوصاف الأجناس غير أنه يسمى: (شيء) إطلاقا ولغة، وإن لم يكن في الحقيقة عينا وذاتا، وهذا أشكل أقاويلهم وأمثلها...)[٤٨].

كما رفض ما ذهب إليه النصيبي لأن (العرب لا تثبت شيئا ليس بقديم ولا حادث، ولو طولبوا بإثباته أبوه، ولو قيل لهم: كل شيء حادث أو قديم لم ينكروه، والخصم يثبت شيئا ليس بقديم ولا حادث إذ المعدوم لا يتصف بالحدوث ولا بالقدم)[٤٩].

- **الجوهـــر:**

(الجوهر ما يقبل العرض).

وذكر تعريف بعض الأئمة بأن الجوهر ما يشغل الحيز أو المتحيز، وبعضهم عرفه بأنه كل جزء، ويرى إمام الحرمين أن هذا الحد الأخير من أحسن الحدود.

وذكر إمام الحرمين للمعتزلة تعريفا وهو ما تحيز في الوجود، وقد انتقده لأنهم (أثبتوا الشيء جوهرا في العدم ونفوا تحيزه، ثم لما حدوا الجوهر، قالوا هو المتحيز في الوجود فشرطوا في الحد الوجود والحد يفارق المحدود). فإذا كان مشروطا وجب كون المحدود مشروطا حتى يتوقف كون الجوهر جوهرا على الوجود كما يتوقف المتحيز عليه[٥٠].

- **العـــرض:**

ولقد عرف العرض بأنه مالا يبقى وجوده، ثم دلل على صحته بأنه مطرد منعكس فخرج الجوهر لأنه يبقى وجوده، وخرج الرب لأنه مما يجب له البقاء.

---

(٤٨) الشامل، ص ١٢٤.
(٤٩) الشامل، ص ١٣٥.
(٥٠) الشامل، ص ١٤٢ - ١٤٣.

والمعتزلة لا ترضى بهذا الحد - كما يذكر - لأن من أصلهم بقاء معظم الأعراض.

وعبر بعـض الأئمة عن حد العرض فقال: هو الذي يقوم بغيره.

وأوضح الحدود للعرض عند إمام الحرمين (ما يقوم بالجوهر).

وعرض مفهوم العرض عند المعتزلة بأنه ما يقوم بالجوهر في الوجود، ثم نقض تعريفهم لأنهم (أثبتوا أعراضا في الوجود لا تقوم بمحال: منها إرادة الله وكراهته، وقوله كن للحوادث على مذهب أبي الهذيل ومنها الفناء الذي هو ضد للجواهر)[٥١].

المتحيـــز:

يذكر في تعريف المتحيز تعريفات للمتكلمين منها:

- المتحيز: هو الموجود الذي لايوجد بحيث وجوده مثله، ثم نقدها فهو منقوض بالعرض، فإن العرض إذا قام بمحله لم يوجد بحيث وجوده عرض مثله. فكل مثلين من الأعراض متضادان.

والأصح في ذلك - كما يرى - عبارات ارتضاها القاضي رضي الله عنه منها أنه قال: المتحيز هو الجرم، وقال أيضا: هو الذي لا يوجد بحيث وجوده جوهر.

وقال أيضا: هو الموجود الذي لا يوجد بحيث وجوده مثله من غير تضاد.

والعبارات وان اختلفت فالمطلوب واحد، وأحسن ما يقال في الحيز: إنه المتحيز بنفسه[٥٥].

- القديـــم:

لم يرتض إمام الحرمين تعريف أئمة الأشاعرة للقديم بأنه الموجود الذي لا أول لوجوده. ولم يرتض تعريف المعتزلة أن القديم هو الإله. والذي

(٥١) الشامل، ص ١٦٧.
(٥٢) الشامل، ص ١٥٦. بتصرف.

اختاره هو تعريف أبي الحسن الأشعري إذ عرف القديم (بأنه المتقدم في الوجود على شريطة المبالغة وليس يتخصص بالذي لا أول لوجوده بل يطلق عليه، ويطلق أيضا على المتقدم المتقادم من الحوادث) فهو الأصح في نظره.

ثم دلل على ذلك من حيث اللغة إذ تقول دار قديمة وعز قديم قال تعالى ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾[٥٣].

ـ التشبيـــه:

يرى إمام الحرمين أن التشبيه من الألفاظ المشتركة، فقد يطلق والمراد به اعتقاد المشابهـة، فيقال لمعتقده: مُشَبِّه كما يقال لمعتقد الوحدانيـة موحد، وقد يطلق التشبيه والمراد به الإخبار عن تشابه المتشابهين. وقد يطلق والمراد به إثبات فعل على مثال فعل. فيقال للذي رام فعلا يشبه فعلا، قصد تشبيه فعله بفعل غيره.

ويرى أن المشبه من يعتقد تشابه الرب والمحدث من كل وجه، وهذا هو ما ذهب إليه أبوالحسن الأشعري في بعض كتبه كما يقول إمام الحرمين، ذلك أن حقيقة المثلين: المتشابهان في جملة الصفات. ولهذا فمن ينكر التشبيه وإن كان من غلاة المجسمة فلا يعتبر مشبها في نظره[٥٤].

ـ المثـلان:

كل شيئين سدَّ أحدهما مسد الآخر فيما يجب ويجوز من الصفات فكل شيئين استويا في جميع صفات النفس فهما مثلان.

ولقد ذكر تعريف الجبائي للمثيلين بأنهما هما المستويان في صفة النفس، كما ذكر تعريف بعض المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن المثلين: هما المجتمعان في أخص الصفات.

أما الفلاسفة والباطنية فقد عرفوا المثلين كما يذكر إمام الحرمين، بأنهما المستويان في صفة من صفات الإثبات[٥٥].

(٥٣) الشامل، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ والآية من سورة يس: ٣٩.
(٥٤) الشامل، ص ٢٩٠.
(٥٥) انظر الشامل، ص ٢٩٣.

ـ المختلفـــان:

كل شيئين تخصص أحدهما عن الثاني بصفة نفس. فخرج عن قضية ذلك أن لا تشترط في تحقيق اختلاف الذاتين عموم الاختلاف في جملة صفات النفس[٥٦].

ـ الغيـــران:

كل موجودين تجوز مفارقة أحدهما الآخر في العدم أو الوجود أو المكان أو الزمان. ولقد عرض تعريف المعتزلة الذين قالوا (الغيران هما الشيئان) ثم انتقد هذا التعريف قائلا: (لو كان حقيقة الغيرين ماقلته لوجب على طرده أن يقال: اذا كان الغيران شيئين والشيئان غيرين وجب أن يكون الشيء الواحد غيرا من حيث كان شيئا حتى إذا قدر شيء فرد لزم إطلاق القول بأنه غير لما سمي شيئا، وهذا باطل لاخفاء، إذ يستحيل أن يغاير الشيء الواحد نفسه...)[٥٧] وإلزام إمام الحرمين المعتزلة غير وارد. فالازدواج معتبر في تعريفهم.

ـ التوحيـــد:

التوحيد هو اعتقاد الوحدانية، وهذا أحد معانٍ متعددة تطلق عليها كلمة التوحيد. فكلمة التوحيد كلمة مشتركة (فقد يراد بها فصل شيء من شيء وإفراده عنه بعد انضمامه إليه. فيقال للمفرق بين جوهرين: قد وحد كل واحد منهما، وقد يراد بالتوحيد الإتيان بالفعل الواحد على التفريد)[٥٨].

وبعد أن عرض معاني التوحيد المختلفة أقام الدلالة على الوحدانية بدليل التمانع المشهور عند النظار.

مما يدل على أن مفهوم التوحيد والوحدانية عند إمام الحرمين هو توحيد الربوبية، أي إنه لا خالق ولا مبدع لهذا الكون سوى الله سبحانه.

---

(٥٦) الشامل، ص ٣٢٨.
(٥٧) الشامل، ص ٣٣٣.
(٥٨) الشامل، ص ٣٥١

ـ الجســم:

ذكر إمام الحرمين تعريفات الجسم عند الفلاسفة بأنه الطويل العريض العميق. وإلى ذلك صار معظم المعتزلة كما يذكر.

ومفهوم الجسم عند الكرامية كما يقول هو الموجود، وعرفه الآخرون بأنه: القائم بالنفس.

أما ما يرتضيه إمام الحرمين فهو أن الجسم هو المؤلف والمتألف. ودليله: قول أهل اللسان في المفاضلة بين شخصين في الضخامة وكثرة الأجزاء يقولون هذا أجسم من هذا.

يقـول (فقـد علمنـا قطعـا أنهم قصدوا بإطلاق هذه اللفظة التعرض للتفاضل بين الذاتين. ثم نظرنا في جملة صفات الذات وتتبعناها سبراً وتقسيما فعلمنا أنهم لم يريدوا بالأجسم التفاضل في معنى عدا كثرة الأجزاء والتأليف فيها.

فإنا لو قلنا: أرادوا بأجسمها أعلمها أو أكثرها حركة وسكونا إلى غير ذلك من المعاني فتعلم بطلان جميعها إلا ما ارتضيناه. وإذا ثبت أن الأجسم ينبئ عن التفاضل في الأجزاء والتأليف وهو صفة مقتضبة من الجسم. فإذا دلت في بناء التفضل على المفاضلة في معنى، وجب دلالة أصل اللفظ على ذلك المعنى)[٥٩].

تعقيب على تحديد إمام الحرمين للمصطلحات العقدية:

هذه جملة من حدود إمام الحرمين للمصطلحات العقدية كما وردت في كتابي الإرشاد، والشامل، ونحب أنْ نعقب على عمل إمام الحرمين في هذا الجانب بما يأتي:

أولا ـ يدل ما نقلناه عن إمام الحرمين من حدود على مدى عنايته بتحديد المصـطلحـات العقـدية التي يستعملهـا في قضاياه ودلائله ومجادلاته

---

(٥٩) الشامل، ص ٤٠١.

لخصـومه في تقرير مذهبه العقدي ولا سيما تلك المصطلحات التي تختلف المذاهب في مفهومها ومن ثم تختلف فيما يترتب على ذلك من العقائد.

ثانيا : لم يقتصر إمام الحرمين في تحديد المفاهيم على المصطلحات الدخيلة على علم العقائد كالجوهر والعرض والحال. بل جمع إلى ذلك تحديد الألفاظ الشرعية بل والألفاظ اللغوية التي يستعملها علماء العقيدة في مباحثهم العقدية.

ثالثا : يدل على عناية إمام الحرمين بتحديد المفاهيم العقدية أنه لم يقتصر في ذلك على مجرد بيان ما يرتضيه من تلك الحدود بل تناول بالتحليل والنقد الحدود التي قدمها غيره من علماء ليس فقط حد علماء المذاهب المخالفة لمذهبه كالمعتزلة مثلا بل قد يتناول بالنقد حدود بعض علماء الأشاعرة.

رابعا : يدل استعراضنا لما نقلنا عن إمام الحرمين من حدود أنه كان فيها متابعا للمتكلمين غير ملتزم بإيرادها على الطريقة المنطقية المركبة من جنس وفصل.

وممـا سبق نرى أن إمـام الحـرمين كان يراجع بعض تعريفاته بالتعديل كتعديله في البرهان لمفهوم العقل والعلم بل ورجوعه عن بعضها كما ترك القول بالحال.

خامسا : يظهر من نقد إمام الحرمين لحدود خصومه في المذهب أنه كان يرجع في هذا النقد إلى اللغة والشرع كما يظهر ذلك في نقده لتعريف النصيبي، وهذا سلاح سوف يرتد إلى إمام الحرمين في بعض تعريفاته.

سادسا : ليس إيرادنـا لما ذكرنا عن إمام الحرمين من حدود معناه إقرارنا بصحتها، وليس في إيراد نقده لحدود الآخرين دلالة على تسليمنا بجميع أوجه هذا النقد، وإنما ذكرنا ما ذكرناه عنه بيانا لمنهجه في تحديد المفاهيم العقدية. أما تقويم عمله في هذا الجانب وبيان ما يتوجه إليه من أوجه النقد فموضعه الفصل التالي إن شاء الله.

الفصل الثاني

نقد منهج إمام الحرمين في تحديد المفاهيم العقدية في ضوء المنهج السلفي

أ ـ مواضع الاتفاق بين إمام الحرمين والمنهج السلفي في الحد:

توجد مواضع اتفاق ومواضع اختلاف بين منهج إمام الحرمين وغيره من المتكلمين ـ في الحدود والتعريفات العقدية ـ وبين المنهج السلفي ـ كما يصوره شيخ الإسلام اين تيمية ـ في هذه القضية.. فشيخ الإسلام يوافق على ما ذكرناه عن إمام الحرمين من أهمية تحديد مفاهيم المصطلحات العقدية وذلك قبل التصديق بها أو الاستدلال عليها أو الجدل حولها، بل إن شيخ الإسلام يرى أن التحديد ضروروي ويحتاج إليه في جميع العلوم المصنفة بصفة عامة، وفي العلوم الشرعية بصفة خاصة.

بل إنه يرى أن معرفة المصطلحات وحدودها قد تكون فرض عين وقد تكون فرض كفاية، يقول شيخ الإسلام (وهذا الحد «التفسير»، هم متفقون على أنه من الحدود اللفظية مع أن هذا هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات. فإن من قرأ كتب النحو والطب أو غيرهما، لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف. وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك. وهذه الحدود معرفتها من الدين، في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ثم قد تكون معرفتها فرض عين، وقد تكون فرض كفاية. ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾(٦٠).

(٦٠) سورة التوبة، الآية ٩٧.

والذي أنزله على رسوله فيه ماقد يكون الاسم غريبا بالنسبة إلى المستمع، كلفظ «ضيزى» و«قسورة» و«عسعس» وأمثال ذلك، وقد يكون مشهورا، لكن لا يعلم حده بل يعلم معناه على سبيل الإجمال كاسم الصلاة والزكاة والحج، فإن هذه وإن كان جمهور المخاطبين يعلمون معناها على سبيل الإجمال، فلا يعلمون مسماها على سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول ﷺ، وهي التي يقال لها الأسماء الشرعية.

وكذلك اسم «الخمر» أو «الربا» أو «الميسر» ونحو ذلك. تعلم أشياء من مسمياتها ومنها مالا يعلم إلا ببيان آخر، فإنه قد يكون الشيء داخلا في اسم «الربا» و«الميسر» والإنسان لا يعلم ذلك إلا بدليل يدل على ذلك شرعي أو غيره.

وكذلك قوله لما قال «لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر» فقال رجل: يارسول الله الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا، ونعله حسنا أفمن الكبر ذلك؟، فقال: «لا، الكبر بطر الحق وغمط الناس»(٦١).

وكذلك لما قيل له: (ما الإسلام؟) و(ماالإيمان؟) و(ما الإحسان؟). وبالجملة فالحاجة إلى معرفة هذه الحدود ماسة لكل أمة وفي كل لغة، فإن معرفتها من ضرورة التخاطب الذي هو النطق الذي لابد منه لبني آدم)(٦٢).

ومما يدل على أهمية تحديد معاني الألفاظ والمصطلحات في دراسة العقيدة أن المتكلمين والفلاسفة يستعملون ألفاظا ومصطلحات عربية وغير عربية بمعان لم تستعمل بها في اللغة أو الشرع، ومن ثم يكون الانحراف عن العقيدة الصحيحة الأمر الذي يدعو إلى ضرورة بيان معاني تلك الألفاظ والمصطلحات بيانا لغويا وشرعيا صحيحا لما يترتب عليها من قضايا عقدية.

ومن مواضع الاتفاق بين شيخ الإسلام والمتكلمين في قضية تعريفات الحدود موافقته على ما يذهبون إليه من أن الغرض من التعريف هو تمييز المعرف عما عداه وليس هو تصوير حقيقته وماهيته على نحو ما يذهب إليه المناطقة.

---

(٦١) رواه مسلم في صحيحه بنحوه، صحيح مسلم بشرح النووي ج ٢ ص ٨٩.
(٦٢) الرد على المنطقين ص ٤٩ - ٥١.

وعلى أساس رفض شيخ الإسلام لقول المناطقة: إنّ وظيفة الحد هو تصوير الحقيقة، وموافقته لما يذهب إليه إمام الحرمين وغيره من المتكلمين من أن وظيفة الحد هي مجرد التمييز ـ على أساس ما يذهب إليه شيخ الإسلام من ذلك يبني موقفه في رفض ما يذهب إليه المناطقة من ضرورة تركيب الحد من الجنس والفصل القريبين وموافقته لما يذهب إليه إمام الحرمين وغيره من المتكلمين من القول ببساطة الحد وأنه يمكن أن يكون بأي وصف يميز المحدود عما عداه.

ويستند موقف شيخ الإسلام في هذه القضية إلى أمور:

١ ـ إن صناعة الحد على الطريقة المنطقية صناعة وضعية ليست من الأمور الحقيقية (وهي مخالفة لصريح العقل ولما عليه الوجود في مواضع فتكون باطلة)(٦٣).

ويوضح شيخ الإسلام كيف أن الحد المنطقي صناعة وضعية. ذلك أنه إذا كان المراد بالحد التام ذكر جميع الصفات الذاتية فلا يتأتى هذا بالجنس القريب مع الفصل، وإن أريد ما يدل على جميع الصفات الذاتية ولو بالتضمن والالتزام فإن الفصل فيه كفاية بل الخاصة أيضا وليس لهم جواب على هذا(٦٤).

يقول شيخ الإسلام (وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع الأجناس أو بحذف جيمع الأجناس لم يكن لهم عنه جواب إلا أن هذا وضعهم واصطلاحهم.

ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع، فقد تبين أن ما ذكروه من باب الوضع الذي جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف وهذا عين الضلال والإضلال)(٦٥).

٢ ـ إن الحد المنطقي مادة وصورة فيه تفريق بين المتماثلين فيكون ممتنعا أو عسيرا.

---

(٦٣) الرد على المنطقيين ص ٢٦.
(٦٤) انظر الرد على المنطقيين ص ٧٤.
(٦٥) الرد على المنطقيين ص ٧٥.

يقول شيخ الإسلام عن المناطقة: (إذ يفرقون بين صفة وصفة بجعل إحداهما «ذاتية» دون أخرى مع تساويها أو تقاربها ويفرقون بين ترتيب وترتيب بجعل أحدهما «معرفا» للحقيقة دون الآخر مع تساويهما أو تقاربها. وطلب الفرق بين المتماثلات طلب مالا حقيقة له فهو ممتنع وان كان بين المتقاربين كان عسراً فالمطلوب إمّا متعذر وإما متعسر.

فإن كان متعذرا بطل بالكلية، وإن كان متعسرا فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ماكان يعرف قبل حصوله، فصاروا بين أن يمتنع عليهم ماشرطوه أو ينالوه ولا يحصل به ما قصدوه، وعلى التقديرين ليس ما وضعوه من الحد طريقا لتصور الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحد، وإن كان الحد قد يفيد من تنبيه المخاطب وتمييز المحدود ما قد تفيده الأسماء..)[٦٦].

ولهذا فهم (يسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الهائلة وليس لذلك فائدة إلا تضييع الزمان وإتعاب الأذهان وكثرة الهذيان ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان، وشغل النفوس بما لاينفعها ـ بل قد يضلها ـ عما لابد لها منه وإثبات الجهل الذي هو أصل النفاق في القلوب)[٦٧].

٣ ـ إن منهجهم في الحد مبني على أصلين فاسدين:

الفرق بين الماهية ووجودها ثم الفرق بين الذاتي واللازم لها.

فالأصل الأول: قولهم (إن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها وهذا هو قولهم بأن حقائق الأنواع المطلقة ـ التي هي ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات ـ موجودة في الأعيان.

وهو يشبه ـ من بعض الوجوه ـ قول من يقول المعدوم شيء، وقد بسطت الكلام على ذلك في غير هذا الموضع وهذا من أفسد ما يكون.

وإنما أصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يعلم ويراد ويميز

---

(٦٦) الرد على المنطقيين ص ٢٩.
(٦٧) الرد على المنطقيين ٢٩ ـ ٣١.

بين المقدور عليه والمعجوز عنه نحو ذلك. فقالوا: ولو لم يكن ثابتا لما كان كذلك، كما أنا نتكلم في حقائق الأشياء التي ماهيتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج فتخيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج والتحقيق أن ذلك كله أمر موجود وثابت في الذهن لا في الخارج عن الذهن.

والمقدر في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان. وهو موجود وثابت في الذهن، وليس هو في نفس الأمر. لا موجودا ولا ثابتا.

فالتفريق بين الوجود والثبوت مع دعوى أن كليهما في الخارج غلط عظيم وكذلك التفريق بين الوجود والماهية مع دعوى أن كليهما في الخارج)[٦٨].

الأصل الثاني: تفريقهم بين العرض اللازم للماهية والذاتي وهو تفريق لاحقيقة له (فإن الزوجية والفردية للعدد الزوج والفرد مثل الناطقية والصاهلية للحيوان الإنسان والفرس كلاهما إذا خطر بالبال منه الموصوف والصفة لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة)، وإذا قيل: إنه يمكن أن يخطر بالبال الأربعة والثلاثة فيفهم بدون ان يخطر بالبال كون ذلك عددا شفعا أو وترا، قيل: يمكن أن يخطر بالبال الإنسان مع أنه لم يخطر بالبال أنه ناطق ولا أنه حيوان. وإذا قيل إن هذا لا يكون تصورا تاما لـ (الإنسان) قيل إن هذا لا يكون تصورا تاما لـ (الأربعة أو الثلاثة).

وكذلك العرض الذي هو سواد إذا خطر بالبال أنه سواد، ولم يخطر أنه لون أو لم يخطر بالبال أنه عرض أو صفة لغيره أو قائم بغيره ونحو ذلك فإنه لايمكن أن يقدر في الذهن (سواد) أو بياض ويقدر أنه ليس بـ (قائم بغيره) بل إذا خطر بالبال معا فلابد أن يعلم أنه قائم بغيره كما إذا خطر بالبال الجسم الحساس النامي المتحرك بالإرادة مع الإنسان فلا بد أن يعلم أنه موصوف بذلك، بل لـزوم ذلك لـ (اللون) في الذهـن آكد، فجعلُ هذه

(٦٨) الرد على المنطقيين ص ٦٤ ـ ٦٥.

الصفات ذاتية لها وهذه ذاتية لـ (الإنسان) تحكم محض[٦٩].

وإذا كان شيخ الإسلام يوافق إمام الحرمين والمتكلمين القول ببساطة الحد وعدم ضرورة التركيب فيه فغني عن البيان أنه يوافقهم في القول بضرورة أن يكون الحد مطردا منعكسا ـ وهو ما يقول به المناطقة أيضا فإن الوصف الذي يرى شيخ الإسلام كفايته في الحد ـ سواء كان ذاتيّا أو غير ذاتيّ لابد وأن يكون جامعا لجميع أفراد المعرف مانعا من دخول غيره فيه.

يقول شيخ الإسلام: (أما الطرد فهو أنه حيث وجد الحد وجد المحدود، فيكون الحد مانعا، فإذا بين وجود الحد ولا محدود لم يكن مطردا ولا مانعا بل دخل فيه غيره، كما لو قال في حد (الإنسان) إنه الحيوان. وأما العكس وهو أن يكون حيث انتفى الحد انتفى المحدود لكون الحد جامعا، فإذا لم يكن جامعا انتفى الحد مع بقاء بعض المحدود كما لو قال في حد الإنسان: إنه العربي فلا يكون الخبر منعكسا.

والمقصود أنه لا بد من اتفاق الحد والمحدود في العموم والخصوص. فلابد أن يكون مطابقا للمحدود، لا يدخل فيه ماليس من المحدود ولا يخرج منه ماهو من المحدود. فمتى كان أحدهما أعم كان باطلا بالاتفاق وسمى ذلك نقضا)[٧٠].

وهكذا يتبين لنا مما قدمناه في الصفحات السابقة أن ما يذهب إليه إمام الحرمين في مفهومه للحد والغرض منه وبساطته ونفي التركيب عنه وشرائط صحته، يتبين لنا أن ماذهب إليه إمام الحرمين من ذلك كان موضع موافقة شيخ الإسلام فلا يكاد يختلف الموقف من هذه القضايا بين منهج إمام الحرمين والمنهج السلفي.

ب ـ مواضع الاختلاف بين منهج إمام الحرمين والمنهج السلفي في الحد:

أما موضع الاختلاف بين المنهجين، ففي بعض المصطلحات العقدية التي

---

(٦٩) الرد على المنطقيين ص ٧٠.
(٧٠) الرد على المنطقيين ص ١١.

يستخدمها إمام الحرمين ـ كغيره من المتكلمين ـ لدراسة العقيدة وفي الحدود التي يحدها بها والنتائج العقدية التي تبنى عليها.

فقد رأينا في الفصل السابق أن إمام الحرمين يعنَى بتحديد مفاهيم بعض المصطلحات الغريبة التي يستخدمها في مسائل العقيدة ودلائلها بما لم يعهد استعماله في الكتاب والسنة وأقوال الصحابه والتابعين في بيان تلك المسائل والدلائل ومن ذلك ألفاظ الجوهر والعرض والجسم. . . الخ.

والواقع أن شيخ الإسلام لا يعارض استعمال هذه الألفاظ في مباحث العقيدة لذات الألفاظ نفسها، ولكن لكونها تتضمن معاني مجملة بعضها صحيح وبعضها باطل بالنسبة لله تعالى، فإذا أطلقت على الله تعالى أو نفيت عنه دون بيان لمعانيها تضمن ذلك إما إثبات معان صحيحة ومعان باطلة في حق الله تعالى أو نفيها عنه.

ولأن المتكلمين قد يحدون تلك الألفاظ بمعان مخالفة للمعاني التي يثبتها الكتاب والسنة لله تعالى أو ينفيها عنه. . فلا يصح استعمال تلك الألفاظ بتلك المعاني المخالفة، بل يجب عرض معانيها على الكتاب والسنة لقبولها أو رفضها.

ومن جهة أخرى فإن مسائل العقيدة ودلائلها في الكتاب والسنة لم تعلق على تلك الألفاظ أو تلك المصطلحات الغريبة. . فاستعمالها إنما يكون في حدود الضرورة وبالضوابط السابقة، وتبعا لمطابقة معانيها لمعاني الكتاب والسنة، يقول شيخ الإسلام: (فالسلف والأئمة، لم يذموا الكلام لمجرد مافيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ (الجوهر والعرض، والجسم) وغير ذلك بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه الألفاظ فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات، كما قال الإمام أحمد في وصفه لأهل البدع، فقال «هم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مفارقة الكتاب يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم.

فإذا عرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات ووزنت بالكتاب

بحيث يثبت الحق الـذي أثبتـه الكتاب والسنة وينفي الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة ـ كان ذلك هو الحق بخلاف ما سلكه أهل الأهواء من التكلم بهذه الألفاظ نفيا وإثباتا في الوسائل والمسائل من غير بيان التفصيل والتقسيم الذي هو من الصراط المستقيم وهذا من مثارات الشبه.

فانه لا يوجد في كلام النبي ﷺ ولا أحد من الصحابة والتابعين ولا أحـد من الأئمـة المتبوعين أن علق بمسمى لفظ الجوهر والجسم المتحيز والعـرض ونحـو ذلـك شيئـا من أصـول الدين لا الدلائل ولا المسائل، والمتكلمـون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها تارة لاختلاف الوضع وتارة لاختلافهم في المعنى الذي هو مدلول اللفظ كمن يقول (الجسم هو المؤلف) ثم يتنازعون هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه أو الجوهران فصاعدا أو الستة أو الثمانية أو غير ذلك؟ ومن يقول (هو الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه، وأنه مركب من المادة والصورة) ومن يقول هو الموجود أو يقول هو الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا كذلك. والسلف والأئمة الذين ذموا وبدعوا الكلام في الجوهر والجسم والعرض تضمن كلا مهم ذم من يدخل المعاني التي يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ في أصول الدين، في دلائله وفي مسائله نفيا وإثباتا. فأمّا إذا عرفت المعاني الصحيحـة الثابتة بالكتـاب والسنة وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معاني هؤلاء وما خالف ، فهذا عظيم المنفعة»[٧١].

وإذا كان شيخ الإسـلام يرى عدم إطـلاق هذه الألفاظ المجملة على الله تعالى أو نفيها عنه، فليس ذلك مصيراً منه إلى رفع النقيض بل لما يتضمنه إطلاقها نفيا وإثباتا من إثبات الحق والباطل لله تعالى ونفيهما عنه وهو مسلك خاطىء في عرض العقيدة، الأمر الذي يوجب تحديد المفاهيم الصحيحة لتلك الألفـاظ قبـل إطـلاقهـا على الله تعالى نفيا أو إثباتا، يقول شيخ الإسلام: (ولهذا يوجد كثيرا في كلام السلف والأئمة النهي عن إطلاق موارد النزاع بالنفي أو الإثبات وليس ذلك لخلو النقيضين عن الحق ولا قصور

(٧١) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج ١ ص ٥٤ ـ ٥٥.

أو تقصير في بيان الحق، ولكن لأن تلك العبارات من الألفاظ المجملة المتشابهة المشتملة على حق وباطل في إثباتها (إثبات) حق وباطل، وفي نفيها نفي حق وباطل، فيمنع من كلا الإطلاقين بخلاف النصوص الإلهية فإنها فرقان فرق الله بها بين الحق والباطل، ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها يجعلون كلام الله ورسوله هو الإمام والفرقان الذي يجب اتباعه، فيثبتون ما أثبته الله ورسوله وينفون ما نفاه الله ورسوله، ويجعلون العبارات المحدثة المجملة المتشابهة ممنوعا من إطلاقها نفيها وإثباتها لايطلقون اللفظ ولا ينفونه إلا بعد الاستفسار والتفصيل، فإذا تبين المعنى أثبت حقه ونفي باطله، بخلاف كلام الله ورسوله، فإنه يجب قبوله وإن لم يفهم معناه، وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتى يفهم معناه)[٧٢].

ولقد عرض شيخ الإسلام نماذج لهذه الألفاظ المجملة وما تتضمنه من حق ومن باطل، فالمعتزلة عندما ينزهون الباري تعالى عن الأعراض والحدود والأحياز والجهات والجسمية، لا يقصدون تنزيه الباري تعالى عما يجب تنزيهه عنه وهو ما يستحيل اتصافه به فقط بل يدخلون في مضامينها نفي ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله من صفات الكمال.

يقول شيخ الإسلام: (فإنهم: «أي المعتزلة» إذا قالوا: «إن الله منزه عن الأعراض» لم يكن في ظاهر العبارة ما ينكر لأن الناس يفهمون من ذلك انه منزه عن الاستحالة والفساد كالأعراض التي تعرض لبني آدم من الأمراض والأسقام، ولا ريب أن الله منزه عن ذلك، ولكن مقصودهم أنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به ولا غير ذلك من الصفات التي يسمونها هم أعراضا.

وكذلك إذا قالوا «إن الله منزه عن الحدود والأحياز والجهات» أوهموا الناس أن مقصودهم بذلك أن لا تحصره المخلوقات، ولا تحوزه المصنوعات وهذا المعنى صحيح ومقصودهم: أنه ليس مباينا للخلق ولا منفصلا عنه وأنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله، وأن محمدا لم يعرج به

(٧٢) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج ١ ص ٧٥.

إليه، ولم ينزل منه شيء ولا يصعد إليه شيء، ولا يتقرب إليه شيء ولا يتقرب إلى شيء، ولاترفع إليه الأيدي في الدعاء ولا لغيره ونحو ذلك من معاني الجهمية.

وإذا قالوا: «إنه ليس بجسم» أوهموا الناس أنه ليس من جنس المخلوقات ولا مثل أبدان الخلق، وهذا المعنى صحيح، ولكن مقصودهم بذلك أنه لايرى ولا يتكلم بنفسه ولا يقوم به صفة ولا هو مباين للخلق وأمثال ذلك)[٧٣].

ونضيف إلى ما تقدم من تقويم شيخ الإسلام لمسلك المتكلمين في استعمال المصطلحات العقدية وتحديد مفاهيمها، نضيف إلى ذلك ما يراه من أن خطأ المتكلمين في تحديد مفاهيم تلك الألفاظ لا يرجع إلى مجرد التعبير عنها بمعانٍ مخالفة لمعاني الكتاب والسنة بل يرجع كذلك إلى تفسيرها تفسيرا مخالفا للغة العرب التي خاطبهم بها القرآن.

ويؤدي نفيهم للمعاني اللغوية الصحيحة التي يقرها القرآن ـ طبقا لتفسيراتهم المخالفة ـ يؤدي ذلك إلى تنزيه الله تعالى عن معان صحيحة في حقه وهو باطل، يقول شيخ الإسلام: (إن هؤلاء «أي المتكلمين» عبروا عن المعاني التي أثبتها القرآن بعبارات أخرى ليست في القرآن وربما جاءت في القرآن بمعنى آخر، فليست تلك العبارات مما أثبته القرآن، بل قد يكون معناها المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن منتفيا باطلا نفاه الشرع والعقل وهم اصطلحوا بتلك العبارات على معان غير معانيها في لغة العرب فتبقى إذا أطلقوا نفيها لم تدل في لغة العرب على باطل، ولكن تدل في اصطلاحهم الخاص على باطل، فإن خاطبتهم بلغة العرب قالوا: إنه لم يفهم مرادنا ومن خطابهم باصطلاحهم أخذوا يظهرون عنه أنه قال ما يخالف القرآن وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ مجملة مشتبهة.

وهذا كالألفاظ المتقدمة مثل لفظ: القدم، والحدوث والجوهر، والجسم، والعرض، والمركب. والمؤلف، والمتحيز...)[٧٤].

---

(٧٣) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج ١ ص ٣١٠ - ٣١١.
(٧٤) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ٢٢٣

هذه نظرة إجمالية فيما يستعمله إمام الحرمين وغيره من المتكلمين من مصطلحات عقدية، وما يقدمه ـ لتلك المصطلحات ـ من حدود، وهي تكشف عن أساس الاختلاف بين إمام الحرمين وغيره من المتكلمين وبين المنهج السلفي في شأنها وحدودها عنده، وفيها كذلك بيان لما يجوز معه استعمال تلك المصطلحات وما يجب الالتزام في إطلاقها على الله تعالى نفيا وإثباتا، والميزان الدقيق الذي يجب أن تعرض عليه حدودها تفاديا لما يترتب على استعمالها من أخطاء عقدية وقع فيها المتكلمون ومنهم إمام الحرمين، والواقع أنه، كغيره من المتكلمين، وقع في أخطاء عقدية بناء على أخطائه فيما قدمه من حدود ومفاهيم لبعض تلك المصطلحات ولتركه للألفاظ الشرعية في بعض المواضع مستعيضا عنها بهذه الألفاظ الكلامية، شأنه في ذلك شأن غيره من المتكلمين.

وبديهي أن دراستنا المنهجية لا يطلب فيها تتبع جميع المصطلحات والحدود التي قدمناها عند إمام الحرمين عرضا وتعليقا ونقدا، وإنما نقدم فقط في هذا المقام بعض النماذج التي تظهر فيها مخالفة منهج إمام الحرمين للمنهج السلفي في استعمال المصطلحات العقدية وحدودها على نحو ما يكشف عنه شيخ الإسلام في المذاهب الكلامية سواء في ذلك إمام الحرمين وغيره من المتكلمين.

ومن ذلك مايأتي:

١ ـ العــرض:

من المصطلحات التي عرضها إمام الحرمين العرض، وعرفه بأنه مالا يبقى وجوده، وشيخ الإسلام يرى أن جمهور العقلاء يرفضون هذا القول ويرون أنه مخالف للحس والضرورة كقول النظام بأن الأجسام لا تبقى.

وفي موضع آخر يقول: (فأما الباطل فهو مثل إثبات الجوهر الفرد، وطفرة النظام وامتناع بقاء العرض زمانين ونحو ذلك، فهذا قد لا يخطر ببال الأنبياء والأولياء من الصحابة وغيرهم وإن خطر ببال أحدهم تبين له أنه كذب.

فإن القول الباطل الكذب هو من باب ما لاينقض الوضوء. . .)[٧٥].

ويعني بذلك كثرته بحيث لا يحصره عدد وإنما كان زعمهم بأن العرض لا يبقى زمانين باطلا لمعارضته الضرورة الحسية.

٢ ـ المثلان:

ومن المصطلحات العقدية التي خالف فيها إمام الحرمين المنهج السلفي مفهوم المثلية، فالمثلان عنده كما سبق تقريره هما اللذان يشتركان في جميع صفات النفس، وبناء على هذا المفهوم للمثلين يحكم بتماثل الأجسام كلها حيث تشترك في جميع صفات النفس وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الأعراض فهي متماثلة عنده، وشيخ الإسلام يرى أن هذا القول أخذه إمام الحرمين من المعتزلة وهو قول ظاهر البطلان حسا وعقلا فليست الأجسام متماثلة فلا الثلج يشبه النار ولا الخبز يماثل الحديد.

وقولهم مبنيّ على التفريق بين الصفات النفسية والمعنوية كما يفرق أهل المنطق بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة للماهية، وهذا كلام ظاهر الفساد، يقول شيخ الإسلام:

(هذا بناء على أصل تلقوه من المعتزلة وهو أن الجواهر والأجسام متماثلة بخلاف الأعراض، فإنها قد تختلف وقد تتماثل).

وحقيقة هذا القول أن الأجسام متماثلة من كل وجه لا تختلف من وجه دون وجه بل الثلج مماثل للنار من كل وجه، والتراب مماثل للذهب من كل وجه، والخبز مماثل للحديد من كل وجه. إذ كانا متماثلين في صفات النفس عندهم.

وهذا القول فيه من مخالفة الحس والعقل ما يستغنى به عن بسط الرد على صاحبه، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الاقوال، بل القول في تماثلها واختلافها كالقول في تماثل الأعراض واختلافها، فإنها تتماثل تارة وتختلف أخرى. وتفريقهم بين الصفات النفسية والمعنوية اللازمة للمعين، يشبه تفريق أهل المنطق بين الصفات الذاتية واللازمة للماهية، وكلاهما قول

---

(٧٥) درء تعارض العقل والنقل ج ٨ ص ٥١.

فاسد لا حقيقة له بل قول هؤلاء أفسد من قول أهل المنطق...

وقد أخبر الله تعالى بنفي تساوي بعض الأجسام وتماثلها كما أخبر بنفي ذلك عن بعض الأعراض فقال الله تعالى ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ وَلَا ٱلظُّلُمَـٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ﴾ فاطر/ ١٩ - ٢٢.

وقال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الزمر ٩. ﴿لَيْسُواْ سَوَآءً﴾ آل عمران ١١٣....

وإذا قيل إن الأجسام اختلفت بما عرض لها من الأعراض قيل: «من الأعراض ما يكون لازما لنوع الجسم، أو الجسم المعين كما يلزم الحيوان أنه حساس متحرك بالإرادة ويلزم الإنسان أنه ناطق.

وكما يلزم الإنسان المعين ما يخصه من إحساسه وقوة تحركه بالإرادة ونطقه، وغير ذلك من الأمور المعينة التي لا يشركه في عينها غيره، فهذا لا يجوز أن يكون عارضا له إذ هو لازم له.

وما يعقل جسم مجرد عن جميع هذه الصفات عرضت له بعد ذلك، فإذا كانت الأجسام تختلف بالأعراض وهي لازمة لها، كان من لوازمها أن تكون مختلفة.

وتمام هذا أن الأشياء تتماثل وتختلف بذواتها لا تحتاج أن تقول تتماثل في ذواتها والذات تختلف بصفاتها»[٧٦].

٣ - الجسم:

مفهوم الجسم عند إمام الحرمين كما سبق عرضه هو المتألف من جوهرين فصاعدا، وهذا المفهوم في نظر شيخ الإسلام مفهوم خاطئ، فهو مبني على القول بالجوهر الفرد والمراد به الجزء الذي لا يتجزأ.

و (إثبات الجوهر الفرد مما أنكره أئمة السلف والفقهاء وأهل الحديث والصوفية وجمهور العقلاء..) لأنه (لابد أن يتميز أحد جانبيه عن الآخر، وما كان كذلك فهو يقبل الانقسام المتنازع فيه).

(٧٦) درء تعارض العقل والنقل، ج ٥ ص ١٩٢ - ١٩٤.

و (إذا وضع بين جوهرين فإن لاقى هذا بعين مالاقى به هذا امتنع كونه بينهما وإن لاقى هذا بغير مالاقى به هذا لزم انقسامه)[٧٧].

ثم إن الجسم في اصطلاح المتكلمين أعم مما استعملته فيه العرب، فالعرب لا تسمى كل مشار إليه جسما فلا تسمى الهواء جسما. كما انه يبني على مفهومه هذا للجسم أمرا باطلا، وهو القول بتماثل الأجسام وقد سبق بيان بطلانه)[٧٨].

وإمام الحرمين بناء على مفهومه للجسم قرر أنّ الله ليس جسما[٧٩] ونفى الجسمية عن الله أو إثباتها له بإطلاق مخالف للمنهج السلفي.

(بل يكره الإمام أحمد) المعاني المبتدعة في هذا، أي فيما خاض الناس فيه ـ من الكلام في القرآن والرؤية والصفات ـ إلا بما يوافق الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين.

ولهذا كره الكلام في الجسم والحيز وفي اللفظ بالقرآن نفيا وإثباتا لما في كل من النفي والإثبات من باطل. . .)[٨٠]. والباطل الذي ينتهي إليه إطلاق الجسمية على الله كونه من جنس المخلوقات ومشابهاً لأبدان الخلق.

والباطل الذي ينتهي إليه نفي الجسمية بإطلاق عن الله ما يرتبه عليه المتكلمون من نفي الصفات الخبرية بمعناها الحقيقي الأمر الذي يقتضيه تأويلهم لتلك الصفات كالعلو والرؤية والكلام بحرف وصوت ومباينته لخلقه وأمثال ذلك.

٤ ـ التحيــز:

التحيز عند إمام الحرمين هو المتحيز بنفسه، والمتحيز هو الجرم أو هو الذي لا يوجد بحيث وجوده جوهر.

ويبني إمام الحرمين على مفهومه للتحيز والمتحيز قوله بأن البارئ سبحانه يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات فلا يتصف عنده بالفوقية والعلو لأن

(٧٧) درء تعارض العقل والنقل، ج ٣، ص ٤٤٣.
(٧٨) انظر درء تعارض العقل والنقل، ج ٤، ص ١٤١، انظر الإرشاد.
(٧٩) انظر الإرشاد، ص ٤٢.
(٨٠) درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

ذلك من خصائص الأجرام، وفي رأي شيخ الإسلام أن مفهوم المتكلمين للحيز والمتحيز غير مفهومه اللغوي.

فالحيز ما يحوزه غيره، والمتحيز إذن ما يحوزه غيره، وبما أن الدليل قام على أن الله بائن من خلقه فالمتحيز بهذا المعنى منفي عنه سبحانه وتعالى.

وأما إذا أريد بالحيز معنى عدمي فمعناه أن لا موجود حيث هو الا هو، وهـــذا المعنى صحيح في حق الله، ثم إن جهـــة العلو ليست حيزا وجـــوديا حتى ينفيها المتكلمون عن الله. يقول شيخ الإسلام:

وأما لفظ «التحيز» و «الجهة» فلفظان مجملان، ومراد النفاة منهما غير المراد في اللغة المعروفة، فإن المتحيز اسم فاعل من تحيز يتحيز فهو متحيز، مثل تعوذ وتكبر، وتجبر، ونحو ذلك، والحيز ما يحوز الشيء ويحوطه. والمفهوم في اللغة الظاهرة أن يكون هناك شيء موجود ويحوزه غيره.

ولا ريب أن الخـالق مبـاين للخلوقـات، عال عليها، كما دلت عليه النصوص الإلهية، واتفق عليه السلف والأئمة، وفطر الله تعالى على ذلك خلقه، ودلت عليه الدلائل العقلية. وإذا كان كذلك وليس ثم موجود إلا خالق ومخلوق، فليس وراء المخلوقات شيء موجود يكون حيزا لله تعالى، فلا يجوز أن يقال: «هو متحيز بهذا الاعتبار».

وهم قد يريدون بالحيز أمرا عدميا، حتى يسموا العالم متحيزا، وإن لم يكن في شيء آخر موجود غير العالم، وإذا كان كذلك فكونه متحيزا بهذا الاعتبار، معناه أنه في حيز عدمي، والعدم ليس بشيء، وماليس بشيء فليس في كونه فيه أكثر من كونه وحده لا موجود لله وأنه منحاز عن الخلق، متحيز عنهم، بائن عنهم ليست ذاته مختلطة بذات المخلوق، فإذا أريد بالمتحيز المباين لغيره ـ وقد دلت النصوص على أن الله تعالى عال على الخلق بائن عنهم ليس مختلطا بهم، فقد دلت على هذا المعنى ـ فالقرآن قد دل على جميع المعاني التي تنازع الناس فيها...)[٨١].

---

(٨١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٥، ص ٥٦.

٥ ـ الكـــلام:

عرف إمام الحرمين الكلام بأنه (القول القائم بالنفس) نتيجة لاعتقاده أن الله لا يتكلم بحـرف وصوت، وحينئذ فكونه تعالى متكلما عند إمام الحرمين متابعا ـ لأئمة الأشاعرة ـ يريد به الكلام النفسي الذي تدل عليه العبارات.

ولكن هل الكلام (هو القول القائم بالنفس فقط)، فيكون المتكلم من دار في خلده كلام؟.

إن القـول بهذا يلزم منـه إلـزامـات باطلة، إذ يلزم منه أن الأبكم متكلم وإن كان لاينطق لاتصافه بالكلام النفسي ولا قائل بهذا. كما يلزم منه أن من حدث نفسه في الصلاة يعد متكلما فتبطل صلاته وإن لم يتلفظ بها في نفسه وهذا باطل، ومن حدث نفسه بالطلاق ولم ينطق به طلقت زوجته بمجرد ذلك لأنه تكلم بالطلاق وإن لم ينطق به وهذا لا يقول به أحد.

والصحيح عند علماء السلف أن الله متكلم يتكلم بحرف وصوت كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسنة.

٦ ـ الحســن والقبـح :

عرف إمام الحرمين الحسن بأنه ما ورد الشرع بالثناء على فاعله والقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله، وذلك نتيجة لمعتقده أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه.

والصحيح أن العقل والفطر السليمة يدركان قبح الأشياء وحسنها قبل ورود الشرع.

فلا شك أنهما يدركـان قبـح الـظلم وهتـك الأعـراض والاعتداء على الآخرين. كما يدركان حسن الأخلاق الحميدة من الصدق والوفاء وإغاثة الملهوف وإطعام الجائع وكسوة العاري وعلاج المريض.

يقول شيخ الإسلام: (وأكثر الطوائف على إثبات الحسن والقبح العقليين لكن لا يثبتونـه كما يثبته نفـاة القدر من المعتزلة وغيرهم..) ومعنى ذلك أنهم

لا يجعلونه أساس التكليف فلا تكليف إلا بشرع، ويرى شيخ الإسلام أن نفي ذلك (هو من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لما ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجهم بن صفوان ونحوه من أئمة الجبر، فاحتاج إلى هذا النفي، قالواوإلا: فنفي الحسن والقبح العقليين مطلقا لم يقله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها...)[٨٢].

٧ ـ التوحيـــد:

التوحيد عند إمام الحرمين كما سبق ذكره هو اعتقاد الوحدانية ويريد به توحيد الربوبية كما أوضحنا سابقا.

ولهذا فمفهومه للتوحيد يخالف مفهوم علماء السلف له، فالتوحيد عند علماء السلف يشمل التوحيد بأقسامه الثلاثة:

توحيد الربوبية وهو اعتقاد أن لا خالق ولا رازق ولا نافع إلا الله، وتوحيد الألوهية وهو إفراد الله بالعبادة لا يصرف شيء من العبادة لغير الله وهذا هو مقتضى لا إله إلا الله.

وتوحيد الأسماء والصفات وهو إثبات صفات الكمال لله التي أثبتها لنفسه وأثبتها له رسوله إثباتا على وجه لا يقتضي المشابهة والتمثيل.

ويعتقد علماء السلف أنه لا يكفي الإقرار بتوحيد الربوبية كما يظن علماء الكلام الذي يجعلون إثبات هذا التوحيد هو الغاية، ذلك أن المشركين كانوا يقـرون بربوبية الله وما كانوا يعتقدون في معبوداتهم أنها تشارك الله في الخالقية والرازقية، بل يعتقدون أن الله وحده هو الخالق الرازق الذي يجير ولا يجار عليه، وهذا ثابت بنص القرآن، وإنما يعبدون آلهتهم ومعبوداتهم طلبا للشفاعة والزلفى عند الله.

يقول شيخ الإسلام (وإنما تضمن «أي التوحيد» الإلهية لله وحده، بأن يشهد أن لا اله إلا هو، ولا يعبد إلا إياه، ولا يتوكل إلا عليه ولا يوالي إلا له، ولا يعادي إلا فيه، ولا يعمل إلا لأجله وذلك يتضمن إثبات ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات، قال جابر بن عبدالله في حديثه الصحيح

(٨٢) الرد على المنطقيين، ص ٤٢٠ ـ ٤٢١.

في سياق حجة الوداع: (فأهلَّ رسول الله ﷺ بالتوحيد: لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك»[83] وكانوا في الجاهلية يقولون: «لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك»[84]، فأهل النبي ﷺ بالتوحيد كما تقدم.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ (النحل/٣٦).

وأخبر عن كل نبي من الأنبياء أنهم دعوا الناس إلى عبادة الله وحده لا شريك له.

... وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف، ويقول هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد...

ثم ذكر (أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات ونزهه عن كل ما ينزه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء لم يكن موحدا بل ولا مؤمنا حتى يشهد أن لا اله إلا الله، فيقر بأن الله وحده وهو الإله المستحق للعبادة ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له.

والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق، فإذا فسر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع ـ واعتقد أن هذا أخص وصف الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسله، فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شيء وكانوا مع ذلك مشركين.

---

(٨٣) رواه مسلم في صحيحه ج ٢ ص ١٨٧، ح ١٢١٨.

(٨٤) ذكره البيهقي في مجمع الزوائد بنحوه ثم قال: رواه البزار ورجاله رجال الصحيح ج ٣، ص ١٢٢٣.
وفي مسلم بهذا المعنى ج ٢، ص ١٤٣، ح ١١٨٠

قال تعالى ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[٨٥] وقال تعالى ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ..﴾[٨٦].

ثم قال: (ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب ويدعوها كما يدعو الله تعالى ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها ثم يقول: إن هذا ليس بشرك وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي، فإذا جعلتها سببا وواسطة لم أكن مشركا.

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك، فهذا ونحوه من التوحيد الذي بعث الله به رسله، وهم لا يدخلونه في مسمى التوحيد الذي اصطلحوا عليه...)[٨٧].

هذه بعض موارد نقد من التصورات والحدود العقدية عند إمام الحرمين مما وجه إليه وإلى غيره من المتكلمين شيخ الإسلام ابن تيمية طبقا للمنهج السلفي في هذا المقام وذلك ببيان خطئها وبيان ما يترتب عليها من العقائد الباطلة.

---

(٨٥) يوسف ١٠٦.
(٨٦) المؤمنون ٨٤ - ٨٩.
(٨٧) درء التعارض، ج ١، ص ٢٢٤ - ٢٢٨.

الباب الثاني

منهجه
في الاستدلال العقلي على العقائد

الفصل الأول : الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد.

الفصل الثاني : الاستدلال بإنتاج المقدمات النتائج.

الفصل الثالث : الاستدلال بالسبر والتقسيم.

الفصل الرابع : الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه.

الفصل الخامس: الاستدلال بقاعدة [مالا دليل عليه يجب نفيه].

الفصل السادس: الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله وباستحالته على استحالة مثله.

الفصل السابع : قياس الأولىٰ

الفصل الثامن : الاستدلال بالقياس المنطقي.

تمهيد:

لقد عرضنا سابقاً[1] تقسيم إمام الحرمين لقضايا العقيدة حسب طرق إثباتها، ورأينا أن من هذه القضايا كما يرى مالا يدرك إلا بالعقل، كإثبات وجود الله وحياته وعلمه وقدرته، وكإثبات حدوث العالم الخ. فما هي الأدلة العقلية التي سلكها لإثبات هذه القضايا، والتي تصور منهجه العقلي في ذلك، وهل اختلفت الأدلة التي سلكها في مرحلة البرهان عمّا سلكه في مرحلة الإرشاد والشامل[2].

الواقع أن إمام الحرمين قد استعمل في مرحلة الإرشاد والشامل طرق الاستدلال الآتية:

١ ـ قياس الغائب على الشاهد.
٢ ـ إنتاج المقدمات النتائج.
٣ ـ السبر والتقسيم.
٤ ـ الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه.

وقد أسند إمام الحرمين في كتابه البرهان الطرق الأربعة الأولى إلى أئمة المذهب الأشعري، ووجه سهام النقد إليها رغم استعماله لها في مرحلة الإرشاد والشامل واستعاض عنها في مرحلة البرهان بما يأتي:
(١) السبر والتقسيم المنحصر لا المنتشر.

---

(١) انظر ص ٨٣ من البحث.
(٢) سبق أن ذكرنا عند حديثنا عن مؤلفات إمام الحرمين الكلامية، أنها تنقسم الى مجموعتين تضم الأولى كتب التلخيص والإرشاد والشامل وتضم الثانية النظامية والغياثي والبرهان، وأن المجموعة الأولى كتبت في المرحلة الأولى من حياته.
راجع ص ٦٥ من الباب السابق وسوف نرى فيها بعد تطور آرائه المنهجية في المجموعة الثانية عمّا كانت عليه في كتب المجموعة الأولى

(٢) البرهان المستد.

(٣) برهان الخلف[٣].

ونلحظ هنا أن طرق أئمة الأشاعرة لا تنحصر فيما ذكره عنهم إمام الحرمين، إذ إنهم قد استعملوا طرقا أخرى تنسب إليهم، منها:

(١) بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.

(٢) الإلزامات[٤].

وفي هذا الباب سوف نتتبع بالتحليل والدراسة جميع الطرق التي استعملها إمام الحرمين في الاستدلال العقلي، سواء في مرحلة الإرشاد والشامل أو في مرحلة البرهان، وسواء في ذلك ماعنون له ناصا على استعماله إياه، أو ما استعمله دون أن يذكر استعماله له باسمه الاصطلاحي، ولن نقتصر في هذه الدراسة على مجرد العرض النظري لطرق الاستدلال العقلي التي انتهجها إمام الحرمين، ولكننا سنضم إلى ذلك نماذج تطبيقية لاستعمال إمام الحرمين لهذه الطرق في إثبات العقائد.

ثم نتبع ذلك بالموقف السلفي من كل طريق من هذه الطرق العقلية للاستدلال.

---

(٣) انظر البرهان، ج ١ ص ١٢٧ وص ١٣١ وص ١٥٧.

(٤) انظر المواقف ص ٣٧.
وانظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥
وانظر مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي للدكتور علي سامي النشار ص١٣٦ - ١٣٧.

الفصل الأول

الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد

١ - مفهومه:

ماهو مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين قبل إمام الحرمين؟.

ذكر القاضي عبدالجبار أن أباهاشم من المعتزلة يجعله استدلالا بالمعلوم على مالا يعلم، ثم عقب على قول أبي هاشم بأنه غير مانع، فقال: (ولكن هذا الإطلاق يقتضي في كل استدلال أنه استدلال بالشاهد على الغائب، لأن الدليل أبداً معلوم، والمدلول غير معلوم، و لا شبهة في أن العلماء قد خصوا بذلك بعض ضروب الاستدلال دون بعض)[٥].

ولهذا فالقاضي عبدالجبار يرى أن الأولى جعل هذا القياس خاصا (بالاستدلال بالمعلوم فيما بيننا على ماهو غائب عنا، إذا كان الغائب لا يمكن معرفته ابتداء إلا بطريقة البناء على الشاهد)[٦].

والغزالي في منخوله يجعل الغائب ماغاب عن علمك، والشاهد ما علمته، إذ يقول: (والمعنى بالغائب ماغاب عن علمك فترده إلى ماعلمته)[٧].

ولهذا فهو يرد عليه ما يرد على كلام أبي هاشم بأن تعريفه غير مانع، وفي معيار العلم جعل هذا القياس هو المقابل للتمثيل الأرسطي، إذ جاء فيه (والصنف السادس التمثيل، وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكم في جزء معين واحد فينقل حكمه إلى جزء آخر يشابهه بوجه ما).

---

(٥) المحيط بالتكليف، ص ١٦٧.
(٦) المحيط بالتكليف، ص ١٦٧.
(٧) المنخول، ص ٥٣.

ثم وضح ذلك بمثال قائلا: (ومثاله في العقليات أن تقول: السماء حادث لأنه جسم قياسا على النبات والحيوان وهذه الأجسام التي يشاهد حدوثها. . .)[٨].

وقد جعل صاحب البصائر النصيرية هذا القياس أيضا من قبيل التمثيل الأرسطي، والمراد بالشاهد هو المحسوس وتوابعه، والمراد بالغائب نقيضه وهو ماليس بمحسوس، إذ قال: (ومن التمثيل فرع يسمونه الاستدلال بالشاهد على الغائب، وكأن الشاهد عندهم عبارة عن المحس وتوابعه، ويدخل فيه ما يشعر به الإنسان من أمور نفسه الخاصة كعلمه وإرادته وقدرته، والغائب ماليس بمحس فيثبتون في الغائب حكم الشاهد لما بينهما من المشابهة)[٩].

ويبدو لي أن المقابلة بين قياس الغائب على الشاهد، وبين التمثيل الأرسطي ـ كما شرحه الغزالي ـ ليست بمقابلة تامة.

أولا ـ لأن التمثيل قد يجري بين شاهدين، لابين غائب وشاهد[١٠]

ثانيا ـ لأن نقل الحكم من الأصل إلى الفرع في التمثيل الأرسطي للتشابه بينهما بوجه ما، لا يصح اعتباره في رد الغائب إلى الشاهد، بل لابد في ذلك من وجه مقتضٍ لنقل الحكم، وهو ما يعتبر عند المتكلمين في ذلك من جوامع العلة والشرط والدلالة والحقيقة، وهي الوجوه المقتضية لصحة هذا القياس.

٢ ـ استخدام المتكلمين لقياس الغائب على الشاهد:

لقد عرف المعتزلة هذا الطريق من طرق الاستدلال قبل إمام الحرمين، فلقد ذكر القاضي عبدالجبار أن لأبي الحسين الخياط كتابا في هذا النوع من الاستدلال أعني قياس الغائب على الشاهد[١١].

---

(٨) معيار العلم ص ١٣٤.
(٩) البصائر النصيرية في علم المنطق للإمام عمر بن سهلان الساوي، ص ١٣٤.
(١٠) انظر البصائر النصيرية ص ١٣٤.
(١١) انظر المحيط بالتكليف ص ١٦٨.

كما أننا نجد أن القاضي عبدالجبار نفسه قد استخدمه في إثبات الصفات فأثبت كونه تعالى قادرا وعالما وحيا مستخدما هذا القياس بجامع الدلالة، ومما قاله في ذلك: (وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرا فهو أنا نرى في الشاهد جملتين: إحداهما صح منه الفعل كالواحد منا، والأخرى تعذر عليه الفعل كالمريض المدنف، فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه قادرا. وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى فيجب أن يكون قادرا لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا غائبا)(١٢).

ولقد استخدمه أبوالحسن الأشعري في إثبات أن الباري تعالى لو لم يكن متكلما لكان متصفا بضد الكلام. وأنه لو لم يكن موصوفا بالعلم لكان متصفا بضده. وذلك لأن الحي في الشاهد لا يخلو من الاتصاف بالكلام أو بضده. وهكذا الحكم في الحي الغائب.

كما أن الحي في الشاهد لا يخلو من الاتصاف بالعلم أو بضده وهكذا الحكم في الحي الغائب كذلك.

يقول أبوالحسن الأشعري: (فإن قال قائل: ولم زعمتم أنه لو كان لم يزل غير متكلم لكان موصوفا بضد الكلام؟ قيل له لأن الحي إذا لم يكن موصوفا بالكلام كان موصوفا بضده، كما إنه إذا لم يكن موصوفا بالعلم كان موصوفا بضده، وذلك أن الحي فيما بيننا ذلك حكمه ولم تقم دلالة على حي يخلو من الكلام وأضداده في الغائب، كما لم تقم دلالة على حي يخلو من العلم وأضداده، حتى يكون لا موصوفا بأنه عالم ولا بضد العلم فقد اجتمع الأمر فيهما: أنه مستحيل فيما بيننا حي غير عالم ولا موصوف بضد العلم وأنه مستحيل فيما بيننا حي غير متكلم ولا موصوف بضد الكلام وأنه لم يقم على ذلك دلالة في الغائب...)(١٣).

ومن أئمة الأشاعرة قبل إمام الحرمين نجد الباقلاني في (تمهيده) يجعل

---

(١٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٥١ - ١٥٢.
(١٣) كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٣٧.

هذا القياس نوعا من أنواع الاستدلال، إذْ جاء في كتابه المذكور: (ومنها «أي من أنواع الاستدلال»: أن يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد بعلة ما، فيجب القضاء على أن كل من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد. لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم مايوجبها، وذلك كعلمنا بأن الجسم إنما كان جسما لتأليفه وأن العالم إنما كان عالما لوجود علمه. فوجب القضاء بإثبات علم كل من وصف بأنه عالم. وتأليف كل من وصف بأنه جسم أو مجتمع لأن الحكم العقلي المستحق لعلة لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة للحكم)[١٤].

أما مواطن استخدام المتكلمين ـ كإمام الحرمين وغيره لهذا القياس فهو في إثبات صفات المعاني لله عز وجل. يقول شارح المواقف (وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم الله سبحانه وتعالى فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى، لكونه غائبا عن الحواس ولابد في هذا القياس بل في القياس مطلقا من إثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه. . .)[١٥].

وشارح المواقف لم يذكر من جوامع هذا القياس إلا الجمع بالعلة في حين أن لهذا القياس جوامع عدة كما سيأتي.

ولا يستخدم إمام الحرمين هذا القياس في إثبات صفات المعاني فقط. بل إنه ـ في هذه المرحلة من مراحله الفكرية ـ يرى أن هذه الصفات لا تثبت إلا بقياس الغائب على الشاهد. يقول إمام الحرمين: (فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد. .)[١٦].

---

(١٤) التمهيد، ص ١٢.
(١٥) شرح المواقف ص ٧٢ ـ ٧٣، طبعة القسطنطينية سنة ١٢٣٩هـ.
(١٦) الإرشاد، ص ٨٢.

٣ - جوامع قياس الغائب على الشاهد:

لا يصح عند المتكلمين ومنهم إمام الحرمين استخدام هذا القياس من دون جامع بين الغائب والشاهد يصحح قياس الأول على الثاني. وإلا كان قياسا خاطئا.

فاستخدام هذا القياس بلا ضوابط ولا جامع يؤدي إلى التشبيه والتعطيل والزندقة والإلحاد، كما أنه يلزم من يستخدمه من دون جامع القول بأن الله جسم، إذ الفاعل في الشاهد جسم فيقاس الفاعل الغائب على الفاعل الشاهد، ويقضي بأنه جسم، كما يلزم منه القول بأن الحوادث قديمة لا أول لها، لم تشاهد إلا متعاقبة، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: (. . . ثم قالوا «أي المتكلمون» أما بناء الغائب على الشاهد فلا يجوز التحكم به من غير جامع عقلي، ومن التحكم به شبهت المشبهة وعطلت المعطلة وعميت بصائر الزنادقة.

فقالت المشبهة: لم نر فاعلا ليس متصورا وقالت المعطلة الموجود الذي لا يناسب موجوداً غير معقول. . .)[١٧].

وجاء في الإرشاد (فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر والكفر وكل جهالة تأباها العقول، فإن من قال: يقضَى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع لزمه أن يحكم بكون البارئ تعالى جسما محدودا، من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث إلى غير أول من حيث لم يشاهدها إلا متعاقبة إلى غير ذلك من الجهالات)[١٨].

مما سبق نرى أن المتكلمين ومنهم إمام الحرمين يرون أنه لابد لهذا القياس من ضوابط وإلا أوقع في الإلحاد والتجسيم، وهذه الضوابط تسمى الجوامع، وهي أربعة جوامع عند الأشاعرة وهي (الجمع بالعلة، والثاني الجمع بالحقيقة، والثالث الجمع بالشرط، والرابع الجمع بالدليل)[١٩].

---

(١٧) البرهان، ج ١ ص ١٢٧.
(١٨) الإرشاد، ص ٨٣.
(١٩) البرهان ج ١ ص ١٢٧ - ١٢٨.

وشيخ الإسلام ذكر أن الجوامع عند أصحابه من المتكلمين وغيرهم هي الجمع بالحد والعلة والدليل والشرط[٢٠].

ويبدو أن الجمع بالحد هو الجمع بالحقيقة فالأمر لا يعدو أن يكون اختلافا في التعبير.

أما المعتزلة فالجوامع عندهم هي:

(١) العلة.

(٢) الدلالة.

(٣) مايجري مجرى العلة.

(٤) أن (يتعلق الحكم في الشاهد بأمر ثم يوجد في الغائب ماهو أبلغ من ذلك الأمر)[٢١].

ومن الجوامع التي اعتبرها المعتزلة - كما يحكي عنهم إمام الحرمين - الجمع بالشرط، إذ يحكي عنهم (أنهم طردوا الشرط شاهدا وغائبا، وحكموا بأن كون العالم عالما مشروط بكونه حيا، ثم قضوا بذلك، في كون البارئ تعالى عالما قادرا)[٢٢].

ولكنني بالرجوع إلى شرح الأصول الخمسة لأرى كيف أثبت القاضي عبدالجبار كونه تعالى حيا، وجدت أنه يستعمل عبارة الدلالة ولا يستعمل عبارة شرط ومشروط، إذ أثبت كونه تعالى حيا معتمدا على أصلين (أحدهما أنه تعالى عالم قادر والثاني أن العالم القادر لا يكون إلا حيا).

ثم أثبت الأصل الثاني قائلا: (وأما الثاني فهو أنا نرى في الشاهد ذاتين: أحدهما صح أن يقدر ويعلم كالواحد منا، والآخر لا يصح أن يقدر ويعلم كالجماد، فمن صح منه ذلك فارق من لا يصح من الأمور[٢٣]. وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حيا، فإذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهدا وغائبا)[٢٤].

---

(٢٠) مجموع الفتاوي ج ١٤ ص ٥١.
(٢١) المحيط بالتكليف ص ١٦٧ - ١٦٨.
(٢٢) الإرشاد، ص ٨٧.
(٢٣) فارق من لا يصح منه تلك الأمور.
(٢٤) شرح الأصول الخمسة، ص ١٦١.

ونعرض فيما يلي بالدراسة التفصيلية لهذه الجوامع الأربعة التي اعتبرها إمام الحرمين في هذا القياس وطرق استعمالها في تصحيحه.

أ ـ قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة:

وهو القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدا وغائبا حتى يتلازما وجودا وعدما.

ويتم بخطوتين:

الأولى : إثبات أن الحكم معلول بعلة في الشاهد.

الثاني : طرد التلازم بين العلة والمعلول غائبا وشاهدا، فمثلا عندما يريد المتكلمون إثبات صفة العلم لله تعالى كصفة زائدة على الذات الإلهية قائمة بها وقد ثبت بالدليل كونه عالما، فيقولون هذا الحكم وهو الكون عالما معلل بعلة هي العلم في الشاهد.

ثم إن العلة والمعلول متلازمان شاهدا وغائبا، فإذا ثبت أن الذات الإلهية عالمة ثبت اتصافها بالعلم. يقول إمام الحرمين: (أحدها «أي الجوامع» العلة، فإذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا وقامت الدلالة عليه لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدا وغائبا حتى يتلازما، وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم. . .)[٢٥].

جاء في البرهان (. . . فأما الجمع بالعلة فكقول مثبتي الصفات إذا كان كون العالم عالما شاهدا معللاً بالعلم لزم طرد ذلك غائبا. .)[٢٦].

ويرى د. عماد خفاجي أن هذا القياس هو المقابل لقياس العلة عند الأصوليين، وأن الغزالي يرى أنه مقابل للبرهان الـ(اللمى) عند المناطقة، يقول د. عماد: (وقياس الغائب على الشاهد بجامع العلة هو نفس قباس العلة عند الأصوليين، ويقرر الغزالي أنه المقابل لما سماه المنطقيون برهان الـ(اللِمّ) أي

---

(٢٥) الإرشاد، ص ٨٣.
(٢٦) البرهان، ج ١، ص ١٢٨.

ذكر ما يجاب به عن لِمَ...)[٢٧].

قلت: ولكن الذي جاء في معيار العلم (... أن الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر سماه الفقهاء قياس علة، وسماه المنطقيون برهان اللم..)[٢٨]

وعبارة الغزالي كما نرى فيها مساواة صريحة بين البرهان اللمي وقياس العلة عند الأصوليين ولاتساوي بين قياس الغائب على الشاهد والقياس اللمي.

ولكن الغزالي عند حديثة عن التمثيل الأرسطى كنوع من أنواع الحجج بيّن أن التمثيل الأرسطي هو المقابل للقياس الأصولي والمقابل لقياس الغائب على الشاهد. ولعل الدكتور عماد عندما أسند إلى الغزالي القول بالمساواة بين قياس الغائب على الشاهد والقياس اللمي، استند إلى مساواته بين قياس الغائب على الشاهد وبين القياس الأصولي في هذا النص، ثم مساواته بين القياس الأصولي والقياس اللمي في النص السابق عليه، فقرر أنه يساوي بين قياس الغائب على الشاهد وبين القياس اللمي وإن كانت هذه المساواة ليست صريحة كما ترى.

وبغض النظر عما يتضمنه الجمع بين نص الإمام الغزالي من تضاربه في اعتباره قياس الغائب على الشاهد مساويا للتمثيل مرة ومساويا - نظرا للمساواة بينه وبين القياس الأصولي - للقياس اللمي مرة أخرى، بغض النظر عن هذا وما يتضمنه من المساواة بين قياس الغائب على الشاهد، وبين حجة قوية كبرهان اللم، وحجة ضعيفة كالتمثيل مرة أخرى[٢٩]، فإن لنا تعقيبا على دعوى المساواة بين قياس الغائب على الشاهد من جهة، والقياس الأصولي والقياس اللمي والتمثيل الأرسطي من جهة أخرى.

أما دعوى المساواة بينه وبين القياس الأصولي فغير صحيحة. ذلك أن هذا القياس - أعني قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة - يستخدم في إثبات العلة في الغائب كما مر معنا سابقا.

---

(٢٧) مناهج التفكير، ص ٣٧٧.
(٢٨) معيار العلم، ص ٢١٣.
(٢٩) يعتبر التمثيل حجة ضعيفة عند المناطقة - انظر الرد على المنطقيين، ص ٣٦٤.

فهو استدلال بمعلول وهو الكون عالما مثلا على العلة وهي العلم المطلوب إثباته في الغائب.

لأن كون العالم عالما في الشاهد معلل بالعلم فيطرد التلازم بين العلة والمعلول غائبا وشاهدا.

فكيف يكون هذا القياس هو المقابل لقياس العلة الأصولي؟ إذ إن العلة في قياس العلة الأصولي ركن من أركان القياس وليست الحكم الذي يراد إثباته.

تقول: النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر[٣٠].

فالأصل هنا الخمر.

والفرع: النبيذ.

والعلة: الإسكار.

والحكم: كون النبيذ حراما كالخمر.

وأما دعوى المساواة بين قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة والقياس اللمي فهي غير صحيحة كذلك، ذلك أن برهان اللم استدلال بالعلة على المعلول، تقول هذا متعفن الأخلاط وكل متعفن الأخلاط محموم فالنتيجة هذا محموم[٣١]. ومحموم معلول العلة وهي متعفن الأخلاط.

أما قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة فهو إثبات للعلة كالعلم مثلا مستدلين بمعلولها وهو الكون عالما. أما دعوى المساواة بين قياس الغائب على الشاهد والتمثيل الأرسطي فغير صحيحة كذلك. وقد سبق أن قررنا ذلك[٣٢].

ب ـ قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل:

ويعني المتكلمون بذلك أنه إذا وجُد في الشاهد حكم مقرونٌ بدليله العقلي فإنه يثبت مثل ذلك الحكم في الغائب إذا ثبت في حقه هذا الدليل.

---

(٣٠) انظر الأحكام ج ٣، ص ٢٧٧.
(٣١) انظر معيار العلم، ص ٢١٣.
وانظر ضوابط المعرفة، ص ٤٢٨.
(٣٢) انظر ص ١٤٤ من البحث.

إذ من الحقائق المقررة أن الدليل العقلي مطرد دائما فلا يوجد إلا دالا على مدلوله شاهدا أو غائبا.

ومثال ذلك الأحداث فهي دليل على وجود المحدث في الشاهد فيطرد ذلك في الغائب. يقول إمام الحرمين: (فإذا دل دليل على مدلول عقلا لم يوجد غير دال شاهدا وغائبا وهذا كدلالة الأحداث على المحدث)[٣٣].

وجاء في البرهان (والجمع بالدليل كقولنا: الحدوث والتخصيص والإحكام تدل على القدرة والإرادة والعلم شاهدا فيجب طرد ذلك غائبا..)[٣٤].

ويرى الدكتور عماد أن قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل هو نفس قياس الدلالة عند الأصوليين، وينقل عن الغزالي أنه المقابل للقياس اللمي عند المناطقة ثم يتبع قوله السابق بملحوظة فيقول: (ومن الملاحظ أن قياس الدلالة استدلال بمعلول على علة عكس القياس السابق (يعني قياس العلة)[٣٥] إذن فهو برهان على العلة ودلالة عليها).

ثم استدرك على الأشاعرة أن استخدامهم لهذا القياس عمليا كان في إثبات أحكام الصفات التي هي معلولة لها عكس ما تقرر من أنه استدلال بمعلول على علة فقال: (ولكن أئمة الأشاعرة والمعتزلة يلتقون في الاستدلال بهذا القياس على أحكام الصفات على حد تعبير الجويني والشهرستاني، وأعني أنهم يستدلون به مثلا على كونه عالما قادرا إلى آخر هذه الصفات فكيف يتأتى ذلك مع القول بأنه استدلال بمعلول على علة؟)[٣٦].

والواقع أن الأشاعرة لم يستخدموا هذا القياس استدلالا بعلة على معلول، وإنما استخدموه طبقا لما هو مقرر في شأنه من أنه استدلال بمعلول على علة، حيث استدلوا بالحدوث والتخصيص والإحكام على القدرة والإرادة والعلم كما نقلناه آنفا عن إمام الحرمين في البرهان[٣٧].

---

(٣٣) الإرشاد، ص ٨٤.
(٣٤) البرهان، ج ٢ ص ١٢٨.
(٣٥) قياس العلة استدلال بالعلة على المعلول كما سبق.
(٣٦) مناهج التفكير، ص ٣٧٨.
(٣٧) انظر البرهان، ج ٢ ص ١٢٨.

ثم إن الدكتور عماد نفسه قد نقل عنهم هذا في قوله (فإذا كان الحدوث مثلا دليلا على القدرة في الشاهد وكان الإحكام دليلا على العلم فيجب ثبوت هذا الحكم في الغائب)[٣٨].

فأنت ترى من خلال الأمثلة التي ضربها ناقلا من كتب الأئمة أنه استدلال بمعلول (الحدوث، والإحكام) على العلة (القدرة، العلم)[٣٩].

أما استدلال إمام الحرمين على أحكام الصفات ككونه قادرا الخ في قوله (قلنا المرضي عندنا في ذلك أن الحادث يدل على القدرة، أو على كون القادر قادرا والمحكم يدل على كون المحكم عالما...)[٤٠].

أقول أما استدلال إمام الحرمين على أحكام الصفات فهو كما ترى لم يصرح فيه بأنه قياس الغائب على الشاهد، وفي نفس الوقت فهو استدلال بمعلول على معلول أو بمعلول على علة.

ولهذا نرى أن استدراك الدكتور عماد على الأشاعرة في هذا المقام غير وارد.

جـ - قياس الغائب على الشاهد بجامع الشرط:

فإذا أراد المتكلمون إثبات صفة الحياة لله تعالى والحياة شرط في ثبوت العلم والقدرة والإرادة في الشاهد، فإنهم يستدلون بوجود هذه الصفات في الغائب على اتصافه بصفة الحياة، حيث لايتخلف وجود الشرط عن وجود المشروط شاهدا وغائبا. يقول إمام الحرمين: (الطريقة الثانية في الجمع الشرط، فإذا تبين كون الحكم مشروطا بشرط شاهدا ثم ثبت مثل ذلك الحكم غائبا فيجب القضاء بكونه مشروطا بذلك الشرط اعتبارا بالشاهد، وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالما مشروط بكونه حيا فلما تقرر ذلك شاهدا اطرد غائبا...)[٤١].

---

(٣٨) مناهج التفكير، ص ٣٧٨.
(٣٩) لايقصد بكون الله علة لوجود العالم أنه صادر عن الله بطريق الإيجاب كالعلية الطبيعية بل بطريق الفعل والاختيار.
(٤٠) الإرشاد، ص ٦٢.
(٤١) الإرشاد، ص ٨٣.

وجاء في البرهان (والجمع بالشرط كقولنا: العلم مشروط بالحياة شاهدا فيجب الحكم بذلك على الغائب)[٤٢].

فأنت ترى أنه يستدل بالمشروط وهو كونه عالما كما في الإرشاد، أو العلم كما في البرهان على ثبوت الشرط وهو كونه حيا كما في الإرشاد أو الحياة كما في البرهان.

فكون الشخص عالما مشروط بشرط وهو كونه حيا وهذا في الشاهد، فوجب طرد ذلك في الغائب فاذا ثبت كونه تعالى عالما ثبت كونه حيا.

قلت: وما الفرق بين الجمع بالدليل والجمع بالشرط، مادام أن المشروط دليل على الشرط ولماذا لا يكتفى بجامع الدليل؟

د ـ قياس الغائب على الشاهد بجامع الحقيقة:

فيجب طرد الحقيقة شاهدا وغائبا، فحقيقة العالم في الشاهد من قام به علم، فيطرد ذلك في الغائب أيضا، وبهذا يستدل على قيام صفة العلم بالله تعالى مادام قد ثبت كونه عالما طردا للحقيقة. يقول إمام الحرمين «فمهما تقررت حقيقة شاهدا في محقق اطردت في مثله غائبا وذلك نحو حكمنا بأن حقيقة العالم من قام به علم..»[٤٣].

وقال مثل هذا في البرهان[٤٤].

هذا هو قياس الغائب على الشاهد وهذه جوامعه الأربعة؛ وقد استخدمه إمام الحرمين كما قلنا في المرحلة الأولى من مراحله الفكرية مرحلة (الإرشاد والشامل)، ونورد فيما يلي أمثلة لاستخدام إمام الحرمين له في إثبات العقائد:ـ

٤ ـ من مواضع استدلال إمام الحرمين بقياس الغائب على الشاهد، في [الإرشاد والشامل]:

---

(٤٢) البرهان ج ١، ص ١٢٨.
(٤٣) الإرشاد ص ٨٤.
(٤٤) انظر البرهان ج ١ ص ١٢٨.

أولا : إثبات المحدث للعالم:

استخدم إمام الحرمين في (الإرشاد) قياس الغائب على الشاهد في إثبات بعض القضايا العقدية. فمن ذلك إثبات أن للكون محدثا، إذ استخدم إمام الحرمين قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل في إثباته كما مر سابقا، حيث قال: (فإذا دل دليل على مدلول عقلا لم يوجد غير دال شاهدا وغائبا وهذا كدلالة الأحداث على المحدث)(٤٥).

ومما يجدر ذكره أن للمعتزلة اعتراضا على الأشاعرة في استدلالهم هذا، فالأشاعرة لا يثبتون محدثا في الشاهد، إذ لا أثر للقدرة عندهم، وبالتالي ينسد أمامهم كما يرى المعتزلة باب إثبات وجود المحدث بهذا الطريق تمشيا مع مذهبهم.

ولقد ذكر إمام الحرمين اعتراضهم هذا على أبي الحسن الأشعري في الشامل، وأجاب عنه قائلا: (وأما ما ذكروه من أن إثبات المحدث غائبا لا يستقيم ممن لا يثبت محدثا شاهدا فساقط...)(٤٦) ثم ذكر أن إثبات المحدث له طرق كثيرة فانسداد طريق الاستدلال بالشاهد على الغائب لا يعني انسداد بقية الطرق. فهل يعني هذا تسليما ضمنيا من إمام الحرمين بإلزام المعتزلة بأن استخدام هذا القياس لا يتفق مع أصول الأشاعرة الذين لا يثبتون محدثا في الشاهد؟

ثانيا: إثبات الصفات المعنوية لله تعالى:(٤٧)

سلك إمام الحرمين في إثبات بعض الصفات المعنوية، وهي كونه تعالى قادرا وكونه عالما تارة مسلك الضرورة وتارة مسلك النظر.

يقول في [الإرشاد] مثبتا كونه تعالى عالما قادرا على أساس الضرورة العقلية: (فإذا تقرر أن الباري تعالى صانع العالم واستبان للعاقل لطائف الصنع، وأحاط بما تتصف به السماوات والأرض وما بينهما من الاتساق

---

(٤٥) الإرشاد، ص ٨٤.
(٤٦) الشامل، ص ٢٨٥.
(٤٧) (الصفات المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف) الإرشاد، ص ٣١.

والانتظام والإتقان والإحكام، فيضطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها قادر عليها، ولا يستريب اللبيب في امتناع الاختراع من الجهلة والموتى والجمادات والعجزة، وكذلك يعلم كل عاقل على البديهة أن الفعل المحكم المتين يستحيل صدوره عن الجاهل به، ومن جوز وقد لاحت له سطور منظومة وخطوط متسقة مرقومة صدورها من جاهل بالخط يكون عن المعقول خارجا وفي تيه الجهل والجا)(٤٨).

أما إثبات كونه تعالى عالما مريدا عن طريق النظر العقلي قياسا للغائب على الشاهد بجامع الدلالة، فإنه يتضح لنا من خلال إلزامه للمعتزلة بضرورة إثبات كونه تعالى مريدا، لوجود التخصيص منه، لكون التخصيص في الشاهد يدل على القصد والإرادة، كما طردوا دلالة الإحكام والإتقان على الكون عالما شاهدا وغائبا، ولا فرق بين العلم والإرادة في هذا، يقول إمام الحرمين: (قد سلمتم لنا أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص من الصفات، يقتضي القصد إلى تخصيصها بأوقاتها وخصائص صفاتها، كما أن الاتساق والانتظام والإتقان والإحكام، تدل على كون المتقن عالما، فكذلك الاختصاص يدل على كونه قاصدا الى التخصيص، والأدلة العقلية المفضية إلى القطع يلزم اطرادها، لو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير دالة، لكان ذلك موجبا لخروجها من قضية الأدلة على العموم...

وكل وجه يدل العقل شاهدا من أجله على كونه مرادا مقصوداً، فهو مقرر في فعل الله تعالى بتلازم دلالة فعله على ما دل عليه الفعل شاهدا، ولو ساغ التعرض لنقض الدلالة وعدم طردها، لساغ أن يدل الإحكام شاهدا على كون المحكم عالما من غير أن يدل الإحكام في فعل الله تعالى على كونه عالما...)(٤٩).

فهذا النص دليل على أن إمام الحرمين يثبت كونه عالما مريدا بقياس الغائب على الشاهد بجامع الدلالة.

---

(٤٨) الإرشاد، ص ٦١ - ٦٢.
(٤٩) الإرشاد، ص ٦٤ - ٦٥.

ثالثا: إثبات صفات المعاني لله تعالى:

بعد أن أثبت إمام الحرمين الصفات المعنوية، وهي كونه قادرا عالما، أقول: بعد ذلك أراد إثبات صفات المعاني كالقدرة والعلم والحياة التي تجب عنها تلك الصفات المعنوية.

فقرر أثناء إثباته لها أن إثباتها لا يمكن إلا من طريق قياس الغائب على الشاهد، يقول إمام الحرمين: (فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد...)[٥٠].

فأثبت العلم بقياس الغائب على الشاهد بجامع العلة وبجامع الحقيقة كما سبق أن قررناه أثناء بحثنا عن الجوامع، وأثبت صفة الحياة بقياس الغائب على الشاهد بجامع الشرط[٥١]، ونحن لا نسلم لإمام الحرمين أن صفات المعاني لا تثبت إلا من خلال المنهج العقلي، فضلا عما يدعيه من أنها لا تثبت إلا بهذه الصورة من صور الأدلة العقلية.

ذلك أنها يمكن أن تثبت بالمنهج السمعي، وهذا الطريق سلكه السلف وسلكه إمام المذهب الأشعري في كتابيه الإبانة ولمع الأدلة كما سبق أن قررناه، بل لقد سلكه إمام الحرمين في كتابه لمع الأدلة، إذ يقول مثبتا صفة العلم والقدرة: (وقد صرحت نصوص من كتاب الله بإثبات الصفات منها قوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾[٥٢].

وقال عز من قائل: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾[٥٣].

وقال سبحانه ممتدحا مثنيا على نفسه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[٥٤].

فأثبت لنفسه القوة ـ وهي القدرة ـ باتفاق المفسرين[٥٥].

ثم إن هنالك طرقا عقلية أخرى لإثبات هذه الصفات. يقول شيخ

---

(٥٠) الإرشاد ص ٨٢.
(٥١) انظر ص ١٣٧، ١٣٩، ١٤١ من هذا البحث.
(٥٢) سورة فاطر، آية ١١.
(٥٣) سورة النساء، آية ١٦٦.
(٥٤) سورة الذاريات، آية ٥٨.
(٥٥) لمع الأدلة ص ٨٩.

الإسلام (والمقصود هنا: أن من الطرق التي يسلكها الأئمة ومن اتبعهم من نظار السنة في هذا الباب: أنه لو لم يكن موصوفا بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى. فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالقـدرة لوصف بالعجـز، ولم لم يوصف بالسمع والبصر لوصف بالصمم والخرس والبكم.

وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلا فيه، فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات، فتنزيه الخالق أولى. وهذه الطريق غير قولنا: إن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق، فالخالق أولى، فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها)[٥٦].

رابعا: بيان تناقض الكرامية في قولهم بقيام الحوادث بذاته تعالى مع نفيهم لاتصافه بها.

يرى الكرامية أن الحوادث تقوم بذات الرب وأنه لا يتصف بما يقوم به من حوادث، ويحكي عنهم إمام الحرمين قولهم: (القول الحادث يقوم بذات الرب سبحانه وتعالى وهو غير قائل به وإنما هو قائل بالقائلية)[٥٧].

فيرد إمام الحرمين قولهم متهمهم بالتناقض مستخدما قياس الغائب على الشاهد لبيان وجه التناقض، إذ قيام المعنى في الشاهد يلزم منه اتصاف المحل الذي قام به بالحكم، فلو قام في شخص ما علم لكان هذا الشخص عالما، ولوقام به كلام لكان متكلما وهكذا الحكم في الغائب.

والقول بأن الغائب يقوم به معنى من غير أن يتصف به، يلزم منه أن الشاهد يقوم به معنى من غير أن يتصف به، فيقوم في الشاهد علم ولا يكون عالما بالعلم الذي قام به وهذا يؤدي إلى خلط الحقائق ويؤدي إلى جهالات على حد قول إمام الحرمين إذ يقول «ونقول للكرامية مصيركم إلى إثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف الباريء به تناقض إذ لو جاز قيام معنى

(٥٦) الرسالة التدمرية ص ١٥١.
(٥٧) الإرشاد، ص ٤٤.

بمحل غائباً من غير أن يتصف بحكمه لجاز شاهدا قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن المعاني وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات. . .)[٥٨].

خامسا: نفي وجوب الأصلح على الله:

يستدل المعتزلة في إثبات وجوب الأصلح على الله بقياس الغائب على الشاهد كما يذكر إمام الحرمين اذ يقول أثناء مناقشته لهم (فإذا روجعتم فيما انتحلتموه فزعتم إلى أمثلة في الشاهد توهمتم فيها قبحا وحسنا مدركين عقلا وحاولتم بعد اعتقاد ذلك رد الغائب إلى الشاهد. . .)[٥٩].

ثم ألزم المعتزلة بوجوب أن يصلح الشخص غيره بأقصى ما يمكن من أنواع الصلاح في الشاهد فإذا لم يلتزموا بذلك وسلموا أنه لا يجب على المقيس عليه وهو الشاهد، فإذا لم يجب في حقه فعل الأصلح لم يجب في الغائب.

يقول إمام الحرمين: (فينبغي أن توجبوا على الواحد منا أن يصلح غيره بأقصى الإمكان مصيرا إلى وجوب فعل الأصلح شاهدا وغائبا فإذا لم توجبوا فعل الأصلح شاهدا وهو الأصل المرجوع إليه فيما يناقش فيه غائبا فقد نقضتم دليلكم وحسمتم سبيلكم)[٦٠].

سادسا: إبطال نفي الكعبي لصفة الإرادة عن الله تعالى:

لايثبت الكعبي صفة الإرادة لله تعالى على الحقيقة، ويرى الاكتفاء بكونه تعالى عالما عن تقدير كونه مريدا، لأن الحي في الشاهد احتاج إلى صفة الإرادة، لأنه لا يحيط بالمغيب عنه، أما البارئ فهو عالم بالغيوب، فوقع الاجتزاء بكونه عالما عن تقدير كونه مريدا.

ولقد أبطل إمام الحرمين هذا المذهب مستخدما قياس الغائب على

---

(٥٨) الإرشاد، ص ٤٦.
(٥٩) الإرشاد، ص ٢٨٩.
(٦٠) الإرشاد، ص ٢٨٩

الشاهد. فالشاهد لو علم واطلع على ما سيكون من فعله كأن يخبره صادق، أو يعلمه الله فلا يقال: إنه استغنى بعلمه ومعرفته عن صفة الإرادة. وهكذا في الغائب.

يقول إمام الحرمين (ثم نفرض عليهم فاعلا شاهدا مطلعا على ما سيكون من فعله، بإنباء صادق أتاه، أو إعلام الله إياه، ولو كان الأمر كذلك لافتقر الفعل مع ذلك إلى القصد إليه فبطل التعويل على صرف وجه الدليل إلى ذهول الفاعل عما لم يقع من فعله)[٦١].

٥ ـ نقد إمام الحرمين لقياس الغائب على الشاهد في البرهان:

ومع أن إمام الحرمين قد استخدم هذا القياس في مرحلة الإرشاد كما شرحنا، فإنه ما لبث أن رفضه في (البرهان) موجها إليه سهام النقد، فانتقد جوامعه ثم نقضه نقضا إجماليا.

أ ـ نقد الجمع بالعلة:

انتقد إمام الحرمين الجمع بالعلة في هذا القياس قائلا (والجمع بالعلة لا أصل له، إذ لا علة ولا معلول عندنا، وكون العالم عالما هو العلم بعينه)[٦٢].

ومعنى ذلك: إذا أثبتنا صفة العلم لله تعالى على أساس أن هذه الصفة علة لما هو ثابت له من كونه تعالى عالما لوجود ذلك في الغائب فإن إمام الحرمين ينتقد هذا القياس بأمرين:

أولهما : نفي العلية والمعلولية شاهدا وغائبا.

ثانيهما : أنه لا علية ولا معلولية بين كونه تعالى عالما وصفة العلم، فكون العالم عالما هو في حقيقته ثبوت صفة العلم له، فصفة العلم هي حقيقة كونه عالما وليست علة له.

---

(٦١) الإرشاد، ص ٦٥.

(٦٢) البرهان ج ١ ص ١٣٠.
وانظر المنخول ص ٥٧.

قلت: وهذا النقد وارد على أئمة المذهب الأشعري دون غيرهم ممن يثبت العلة والمعلول، ونحن نعلم أن إمام الحرمين وأئمة الأشاعرة قد استخدموا هذا النوع من القياس، فهل هذا الاستخدام يتناقض مع مذهبهم في العلة والمعلول، ومع هذا كانوا غافلين عن هذا التناقض، أم إنهم يفهمون العلة والمعلول في هذا القياس كالعلة والمعلول في القياس الأصولي والذي ما زال يستخدمه إمام الحرمين مبينا في البرهان المسالك لإثبات العلة؟

إن كان المفهوم واحدا فيعتبر قبول فكرة العلية والمعلولية في القياس الأصولي ورفضها في هذا القياس تحكما من إمام الحرمين.

وإن كان المفهوم منهما مختلفا، والعلة هنا في هذا القياس بمعنى العلة العقلية والمؤثرة، والعلة في الأصول بمعنى الأمارة(٦٣)، فيكون إمام الحرمين والأشاعرة على فرض تسليمهم بهذا التفريق متناقضين، لاستخدامهم قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة، مع أن مذهبهم نفي العلية والمعلولية.

ب - نقده الجمع بالحقيقة:

وكما انتقد الجمع بالعلة انتقد الجمع بالحقيقة قائلا: (والجمع بالحقيقة ليس بشيء) إذ يرى أننا إذا أثبتنا صفة العلم لله تعالى على أساس أن حقيقة العالم في الشاهد من قام به العلم، فكذلك يكون الأمر في الغائب إذا فعلت ذلك فليس بشيء لأن (العلم الحادث مخالف للعلم القديم فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما؟)(٦٤).

فإذا قيل إن (العلمية) هي التي تجمع بين العلم القديم والعلم الحادث،

(٦٣) يفرق إمام الحرمين بين العلة العقلية والعلة السمعية فينفي الأولى ويثبت الثانية، إذ أجاب من يقيس العلل السمعية على العقلية بقوله (فنقول لهؤلاء: العلل العقلية لا حقيقة لها ومن طلب الإحاطة بذلك فهو محال على دقيق الكلام في العلة والمعلول، ثم يقال لهم ما يسمى علة سمعية فهي أمارة في مسلك الظن وحقها أن تقابل بالأدلة العقلية).
البرهان، ج ٢، ص ٨٤٣.

(٦٤) البرهان، ج ١ ص ١٣٠.

أجاب إمام الحرمين بأن ذلك مبني على القول بالأحوال[٦٥] وهي باطلة عنده[٦٦].

جـ ـ نقض إمام الحرمين قياس الغائب على الشاهد نقضا إجماليا:

كما نقض إمام الحرمين هذا القياس نقضا إجماليا عندما بين أن لا فائدة من ذكر الشاهد، سواء أقيم الدليل على المطلوب في الغائب أو لم يقم دليل على المطلوب.

فلو أقيم دليل على المطلوب في الغائب فليس للشاهد أثر، وإن لم يقم دليل فذكر الشاهد لا معنى له، فالتخصيص مثلا يدل على ثبوت الإرادة، فإذا تمت الدلالة بينهما ثبت بها صفة الإرادة في الغائب دون حاجة إلى الاستشهاد بتمام الدلالة بينهما في الشاهد، وقياسا على ذلك يكون الأمر في جوامع العلية والحقيقة، يقول إمام الحرمين: (والقول الجامع في ذلك: أنه إذا قام دليل على المطلوب في الغائب فهو المقصود، ولا أثر لذكر الشاهد، وإن لم يقم دليل على المطلوب في الغائب فذكر الشاهد لا معنى له، وليس في المعقول قياس وهذا يجري في الشرط والدليل)[٦٧].

ولقد تابع الغزالي إمام الحرمين في نقضه لقياس الغائب على الشاهد في كتابيه المنخول ومعيار العلم، فقال في معيار العلم مبينا عدم فائدة ذكر الشاهد في إثبات حكم للغائب، إذا كان هذا الحكم مبنيا على شرط معين وتحقق هذا الشرط ـ قال (إذا قيل لإنسان لم ركبت البحر؟ فقال: لأستغني، فقيل له: ولم قلت إذا ركبت البحر استغنيت؟، فقال: لأن ذلك اليهودي ركب البحر فاستغنى، فيقال وأنت فلست يهوديًّا فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم فيك فلا يخلصه إلا أن يقول: هو لم يستغن لأنه يهودي بل لأنه ركب البحر تاجرا، فنقول: إذن فذكر اليهودي حشو، بل طريقك

---

(٦٥) عرف إمام الحرمين الحال في (الإرشاد) بأنها (صفة لوجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم). وكان إمام الحرمين من القائلين بالأحوال في الإرشاد إذ رد على منكريها. انظر الإرشاد ص ٨٠.

(٦٦) انظر البرهان ج ١ ص ١٣٠.

(٦٧) البرهان ج ١ ص ١٣٠.

أن تقول كل من ركب البحر أيسره، فأنا أيضا أركب البحر لأوسر ويسقط أثراليهودي، فإذن لا خير في رد الغائب إلى الشاهد إلا بشرط مهما تحقق سقط أثر الشاهد المعين)[٦٨].

٦ ـ الموقف السلفي من قياس الغائب على الشاهد:

يرى شيخ الإسلام أن قياس الغائب على الشاهد منه ما هو حق ومنه ما هو باطل، وفي ذلك يقول: (قياس الغائب على الشاهد باتفاق الأمم ينقسم إلى حق وباطل، فإن لم يتبين أن هذا من الباطل لم يصلح رده بمجرد ذلك)[٦٩].

ولقد أشار إلى اضطراب موقف المتكلمين والفلاسفة من هذه الصورة من صور الاستدلال فإنهم يستعملونها تارة ويرفضونها تارة.

فيستعملونها لإثبات ما يوافقهم من آراء ويرفضونها إذا استعملها خصمهم فيما يخالفهم من آراء، يقول شيخ الإسلام: (المتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالتهم هم في قياس الغائب على الشاهد مضطربون، كل منهم يستعمله فيما يثبته ويرد على منازعه ما استعمله في ذلك، وإنْ كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه، وسبب ذلك أنهم لم يمشوا على صراط مستقيم، بل صار قبوله ورده بحسب القول لا بحسب ما يستحقه القياس العقلي، كما نجدهم أيضا في النصوص النبوية كل منهم يقبل منها ما وافق قوله، ويرد منها ما خالف قوله.

وإن كان المردود من الأخبار المقبولة باتفاق أهل العلم بالحديث والذي قبله من الأحاديث المكذوبة باتفاق أهل العلم والحديث فحالهم في الأقيسة العقلية كحالهم في النصوص السمعية لهم في ذلك من التناقض والاضطراب ما لا يحصيه إلا رب الأرباب.

وأما السلف والأئمة فكانوا في ذلك من العدل والاستقامة وموافقة المعقول

---

(٦٨) معيار العلم ص ١٣٥ وانظر المنخول ص ٥٧.
(٦٩) نقض تأسيس الجهمية ج ٢ ص ٤٩٥

الصريح والمنقول الصحيح بحال آخر[٧٠].

ولعل رأي شيخ الإسلام يتضح لنا بدرجة أكبر عندما نطلع على حله للنزاع الذي وقع بين من يرى استخدام هذه الصورة من الاستدلال، ومن يمنع استخدامها. إذ ذكر شيخ الإسلام كما نقلنا عنه سابقا أن متكلمي الحنابلة كالقاضي وابن عقيل والزاغوني وغيرهم من المتكلمين يستخدمون هذه الصورة من الاستدلال بجامع الحد والدليل والشرط والعلة لإثبات صفة العلم والإرادة[٧١].

ثم ذكر أن الشيخ أبامحمد أنكر عليهم استخدامه في رسالته إلى أهل رأس العين، فالله لا يسمى غائبا لقوله تعالى: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾[٧٢].

مع العلم أن طائفة من السلف تفسر قوله تعالى. ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾[٧٣] بأن الغيب هو الله أو من الإيمان بالغيب الإيمان بالله[٧٤].

فما هو فصل الخطاب بين الطائفتين؟

أجاب شيخ الإسلام قائلا: (وفصل الخطاب بين الطائفتين أن اسم الغيب، والغائب، من الأمور الإضافية يراد به ما غاب عنا فلم ندركه، ويراد به ماغاب عنا فلم يدركنا، وذلك لأن الواحد منا إذا غاب عن الآخر مغيبا مطلقا لم يدرك هذا هذا ولا هذا هذا، والله سبحانه شهيد على العباد رقيب عليهم مهيمن عليهم، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، فليس هو غائبا وإنما «لما» لم يره العباد كان غيبا، ولهذا يدخل في الغيب الذي يؤمن به وليس هو بغائب فإن (الغائب) اسم فاعل من قولك غاب يغيب فهو غائب والله شاهد غير غائب، وأما (الغيب) فهو مصدر غاب يغيب غيبا، وكثيرا ما يوضع المصدر موضع الفاعل كالعدل والصوم والزور، وموضع المفعول كالخلق والرزق ودرهم ضرب الأمير.

---

(٧٠) بيان تأسيس الجهمية ج ١ ص ٣٢٦.
(٧١) انظر ص ١٤٨ من هذا الحديث.
(٧٢) سورة الأعراف آية ٧.
(٧٣) سورة البقرة آية ٣.
(٧٤) انظر مجموع الفتاوي، ج ١٤ ص ٥١ - ٥٢.

ولهذا يقرن الغيب بالشهادة وهي أيضا مصدر، فالشهادة هي المشهود أو الشاهد، والغيب هو إما المغيب عنه فهو الذي لا يشهد نقيض الشهادة، وإما بمعنى الغائب الذي غاب عنا فلم نشهده فتسميته باسم المصدر فيه تنبيه على النسبة إلى الغير أي ليس هو بنفسه غائبا، وإنما غاب عن الغير أو غاب الغير عنه. وقد يقال اسم «الشهادة والغيب» يجمع النسبتين، فالشهادة ما شهدنا وشهدناه، والغيب ما غاب عنا وغبنا عنه فلم نشهده، وعلى كل تقدير فالمعنى في كونه غيبا هو انتفاء شهودنا له، وهذه تسمية قرآنية صحيحة، فلو قالوا قياس الغيب على الشهادة لكانت العبارة موافقة، وأما قياس الغائب ففيه مخالفة في ظاهر اللفظ ولكن موافقة في المعنى. فلهذا حصل في إطلاقه التنازع[٧٥].

وكما صحح شيخ الإسلام إطلاق كلمة غائب على الذات الإلهية، صحح كذلك ذكر الشاهد في هذا القياس، ولقد سبق أن ذكرنا أن من الانتقادات التي وجهت إلى هذا القياس عدم فائدة ذكر الشاهد.

ولكننا نجد شيخ الإسلام يصحح ذكر الشاهد في رده على ابن رشد إذ يقول له (جميع ما تذكره أنت وأصحابك المتكلمون في هذا الباب، لابد فيه من مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد، ولو لا ما يوجد في الشاهد من ذلك، لما تصور من الغائب شيء أصلا، فضلا عن معرفة حكمه، فإن أبطلت هذا بطل جميع كلامكم)[٧٦].

وكما حكى شيخ الإسلام عن النظار استخدام قياس الغائب على الشاهد إجمالا[٧٧] نجده في العقيدة الأصفهانية يذكر استدلالهم على إثبات صفة الحياة لله تعالى مستخدمين هذا القياس بجامع الشرط، إذ يقول شيخ الإسلام (فهذا دليل مشهور للنظار يقولون قد علم أن من شرط العلم والقدرة الحياة، فإن ماليس بحي يمتنع أن يكون عالما، إذ الميت لا يكون عالما، والعلم بهذا ضروري، وقد يقولون هذه الشروط العقلية لا تختلف شاهدا

(٧٥) مجموع الفتاوي ج ١٤ ص ٥٢ - ٥٣.
(٧٦) درء التعارض ج ٩ ص ٣٩٣.
(٧٧) انظر الرد على المنطقيين تحقيق عماد ج ١ ص ٢٤٣.

ولا غائبا فتقدير عالم لا حياة به ممتنع بصريح العقل)[٧٨].

فتبين لنا مما سبق أن شيخ الإسلام لا يعترض على هذا النوع من الاستدلال بل صححه إذا استوفى شروطه بدليل أنه قال كما سبق أن منه ما هو حق، ولكن السؤال هل استخدمه؟.

الواقع أنني لم أجده يستعمل هذا النوع من الاستدلال. والمنهج الذي يراه هو الاستدلال بالآيات وقياس الأولى، فهذا هو منهج الأنبياء ومنهج القرآن. يقول شيخ الإسلام: (ولهذا كانت طريقة الأنبياء ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا في ذلك «القياس» استعملوا «قياس» (الأولى)، لم يستعملوا «قياس شمول» تستوي أفراده، ولا «قياس تمثيل» محض. فإن الرب تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كليّ تستوي أفراده. بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره من النقائض فتنزهه عنه بطريق الأولى. ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب، كما يذكره في دلائل ربوبيته وألوهيته[٧٩].

---

(٧٨) العقيدة الأصفهانية ص ٢٦.
(٧٩) الرد على المنطقيين ص ١٥٠.

الفصـل الثانـي

الاستدلال بإنتاج المقدمات النتائج

١ - مفهومـه وصورتـه:

وضـع إمـام الحـرمـين هذا العنوان للنوع الثاني من صور الأدلة التي استخدمها أئمة الأشاعرة، وعرض لها هو بالدراسة والنقد، ولا يعني بهذا النوع من الاستدلال استنتاج النتائج من مقدمات مجتمعة إمّا مقدمتين أو أكثر من مقدمتين، وإنما يعني إنتاج كل مقدمة بمفردها لنتيجة معينة أو بعبارة أخـرى استنتـاج النتيجة من مقدمة واحدة، ولقد ضرب لهذا النوع من الاستدلال مثالا فقال:

(وأما بناء النتائج على المقدمات فهو كقولنا: الجواهر لا تخلو عن حوادث مستندة إلى أولية، فهذه هي المقدمة، والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها)[٨٠].

ثم أوضح أن المقدمة عند الأئمة السابقين قد تكون ضرورية والنتيجة نظرية وهذا هو الغالب.

وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية. يقول إمام الحرمين حاكيا عن الأئمة السابقين: (ثم قالوا قد تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية وهذا هو الأكثـر كقولنا: تحرك الجوهر ولم يكن متحركا، فهذه مقدمة ضرورية نتيجتها أنه لا بد والحالة هذه من فرض زائد على الذات، وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية، كقولنا: الجوهر لا يخلو عن الحوادث التي لها أول، وهذه مقدمة نظرية، لا يتوصل إليها إلا بدقيق النظر، والنتيجة أن ما لا

(٨٠) البرهان ج ١ ص ١٢٨.

يخلو عن الحوادث التي لها أول حادث وهذا ضروري)[٨١].

٢ - استخدام المتكلمين لإنتاج المقدمات النتائج:

تبين لنا أن المراد بإنتاج المقدمات النتائج هو الاستنتاج من مقدمة واحدة، وهو أمر ينازع فيه المناطقة كما سيأتي، فهل المتكلمون السابقون على إمام الحرمين يرون أن الإنتاج يتأتى من مقدمة واحدة؟.

بالنظر في شرح الأصول الخمسة وجدنا القاضي عبدالجبار يثبت كونه تعالى محدثا قادرا وكونه عالما وكونه حيا بهذه الصورة من الاستدلال، إذ جاء فيه: (فينبغي أن ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها، ويرى جواز التغيير عليها فيعرف أنها محدثة، ثم ينظر في حدوثها، فيحصل له العلم بأن لها محدثا).

(ثم ينظر في صحة الفعل منه فيحصل له العلم بكونه قادرا.

ثم ينظر في صحة الفعل منه على وجه الإحكام والاتساق، فيحصل له العلم بكونه عالما.

ثم ينظر في كونه قادرا أو عالما فيحصل له العلم بكونه حيا، ثم ينظر في كونه حيا لا آفة به فيحصل له العلم بكونه سميعا بصيرا مدركا للمدركات.

ثم ينظر في كونه عالما وقادرا فيحصل له العلم بكونه موجودا)[٨٢].

ونجد شيخ المذهب في كتابه اللمع يستخدم هذه الصورة من الاستدلال مما يدل على أنه يرى أن الإنتاج يتأتى من مقدمة واحدة، إذ جاء فيه: (فإن قال قائل: لم قلتم إن الله تعالى عالم؟ قيل له لأن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم...)[٨٣].

---

(٨١) برهان ج ١ ص ١٢٩.
مما يجدر ذكره أن هذه النتيجة وإن اعتبرها المتكلمون ضرورية فهي عند شيخ الإسلام نظرية باطلة في نفس الوقت، لما يترتب عليها من أمور باطلة وهي تعطيل الذات الإلهية من صفاتها الخبرية كالمجيء والإتيان والاستواء والنزول وإنكار أن الله يتكلم بحرف وصوت وكل هذه الصفات يردها المتكلمون بحجة أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

(٨٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٥.

(٨٣) اللمع، ص ٤٢.

وجاء فيه (فإن قال قائل: لم قلتم إن الله سميع بصير؟ قيل له: لأن الحي إذا لم يكن موصوفا بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت فهو سميع بصير)[٨٤].

وفي التمهيد أيضا نجد نماذج تدل على أن الإمام الباقلاني يرى أن الإنتاج يتأتى من مقدمة واحدة، إذ يقول: (فإن قال قائل: فما الدليل على أن صانع الأشياء حي؟ قيل له: الدليل على ذلك أنه فاعل عالم قادر والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حيا)[٨٥].

ويقول أيضا: (والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها، وما لم يسبق المحدث محدث كهو. . .)[٨٦].

٣ ـ من مواضع استدلال إمام الحرمين بإنتاج المقدمات النتائج في (الإرشاد):

استعمل إمام الحرمين إنتاج المقدمات النتائج في كتابه الإرشاد في إثبات كونه تعالى قادراً، عالما حيا. فالفعل الحادث يدل على كونه قادراً، وإحكام الفعل يدل على علمه المحكم، وكونه عالما قادرا يدل على كونه حيا، يقول إمام الحرمين: (المرضيّ عندنا في ذلك أن الحادث يدل على القدرة أو على كون القادر قادرا، والمحكم يدل على كون المحكم عالما. .)[٨٧].

ويقول ايضا: (فإذا اتضح كون البارئ سبحانه وتعالى عالما قادرا فباضطرار تعلم كونه حيا)[٨٨].

٤ ـ نقد إمام الحرمين لإنتاج المقدمات النتائج في (البرهان):

لم يعتبر إمام الحرمين هذه الصورة في (البرهان) طريقا من طرق الاستدلال، إذ يقول: (وأما المقدمة والنتيجة فلست أرى في عد ذلك صنفا من أدلة العقول معنى، ولا حاصل للفصل بين النظري والضروري،

---

(٨٤) اللمع، ص ٢٦.
(٨٥) التمهيد، ص ٢٦.
(٨٦) التمهيد، ص ٢٢.
(٨٧) الإرشاد، ص ٦٢.
(٨٨) الإرشاد، ص ٦٣.

والعلوم كلها ضرورية)[89].

والظاهر من كلامه أنه يرى أن المقدمة الواحدة لا تنتج نتيجة عقلية صحيحة. وقد تابعه على ذلك شارح البرهان مبينا أن الإنتاج لا يكون إلا من مقدمتين على نحو ما يقرره المناطقة، إذ يقول: (.. وأما قولهم: إن المقدمة الواحدة منتجة فهذا الكلام غير صحيح، إلا أن يكونوا أهملوا ذكر المقدمة الثانية للإيضاح، فأما ترتيب النتيجة على المقدمة فلا يصح ذلك، إذ أقل ما يتركب منه البرهان مقدمتان يحصل بينهما ازدواج بذكر أمر يكون موجودا في المقدمتين جميعا، وهو الربط، ولولاه لما تحصل النتيجة أبدا، فإنا لو قلنا النبيذ مسكر فكان حراما لم يلزم ذلك إلا إذا قلنا وكل مسكر حرام، وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[90] إنما حصل المقصود للعلم بالمقدمة الأخرى، إذ المشاهدة على أنهما لم يفسدا، وكذلك قولهم تحرك الجوهر ولم يكن متحركا فلا بد من فرض زائد على الذات وهذا لا يكون منتجا حتى ينضم إليه كل طارىء على الذات فلا بد له من مقتضى. وقد طرأ التحرك على الذات فلابد له من مقتضى...)[91].

٥ ـ الموقف السلفي من إنتاج المقدمات النتائج:

اتضح في ما سبق أن المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة سبقوا إمام الحرمين في استخدام هذا النوع من صور الاستدلال العقلي، وهو (إنتاج المقدمات النتائج) في إثبات العقائد، وأن إمام الحرمين قد استخدمه كذلك في مرحلته الفكرية الأولى بناء على ما يرونه من أنه استدلال عقلي صحيح. لكننا نرى المناطقة يخالفون المتكلمين في هذا، فالمناطقة يرون أن الإنتاج لا يتأتى إلا من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان، وأنه لا يتأتى الإنتاج من مقدمة واحدة. أما إذا كان الدليل من مقدمة واحدة فيرون أن المقدمة الأخرى محذوفة، إما للعلم بها وإما غلطا وإما تغليطا، وسموا هذا النوع من القياس (المضمر)

---

(٨٩) البرهان ج ١ ص ١٣٠.
(٩٠) سورة الأنبياء آية ٢٢.
(٩١) التحقيق والبيان في شرح البرهان ص ٢٠ ـ ٢١.

كقولنا هذا مسكر فهو حرام، فإن هذه النتيجة لا تلزم من المقدمة الأولى إلا بعد مراعاة المقدمة المضمرة وهي كل مسكر حرام وإلا لما لزمت النتيجة من المقدمة الأولى[٩٢].

أما المتكلمون فيرون أن الإنتاج يتأتى بمقدمة واحدة كما ذكرنا.

ولقد أيد شيخ الإسلام ابن تيمية المتكلمين وانتقد المناطقة في مذهبهم قائلا (ولهذا لا تجد أحدا من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء «يعني المناطقة» ينظم دليله من «المقدمتين»، كما ينظمه هؤلاء، بل يذكرون الدليل المستلزم للمدلول، ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة، وقد يكون مقدمتين، وقد يكون مقدمات بحسب حاجة الناظر المستدل إذ حاجة الناس تختلف . . .)[٩٣].

ثم بين شيخ الإسلام في موضع آخر، اختلاف الناس في مدى احتياجهم إلى المقدمات قلة وكثرة فيما يريدون الوصول إليه من نتائج، وسبب هذا الاختلاف بينهم، إذ يقول: (وذلك أن احتياج المستدل الى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس، فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بماسوى ذلك، كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال، بل قد يعلمه بالضرورة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث ومنهم من يحتاج إلى أربع وأكثر.

فمن أراد أن يعرف أن «هذا المسكر المعين محرم» فإن كان يعرف أن كل مسكر محرم، ولكن لا يعرف هل هذا المعين مسكر أم لا؟ لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة، وهو أن يعلم أن «هذا مسكر»، فإذا قيل له: «هذا حرام» فقال ما الدليل عليه؟ فقال المستدل: «الدليل على ذلك «أنه مسكر» فقال: «لا نسلم أنه مسكر» فمتى أقام الدليل على أنه مسكر تم المطلوب . . .).

---

(٩٢) انظر معيار العلم، ص ١٠٦.
انظر الرد على المنطقيين، ص ١٦٧ - ١٦٨.
انظر منطق ابن تيمية، ص ١٠٦.
(٩٣) الرد على المنطقيين، ص ١١٠.

... وقد يحتاج الاستدلال إلى مقدمتين لمن لم يعلم أن «النبيذ المسكر المتنازع فيه محرم» ولم يعلم أن «هذا المعين مسكر» فهو لا يعلم أنه محرم حتى يعلم أنه مسكر ويعلم أن كل مسكر حرام وقد يعلم أن هذا مسكر ويعلم أن كل مسكر خمر، ولكن لم يعلم أن النبي ﷺ حرم الخمر لقرب عهده بالإسلام، أو لنشأته بين جهال أو زنادقة يشكون في ذلك، أو يعلم أن النبي ﷺ قال: كل مسكر حرام، أو يعلم أن هذا خمر وأن النبي ﷺ حرم الخمر، ولكن لم يعلم أن محمدا رسول الله، أو لم يعلم أنه حرمها على جميع المؤمنين، بل ظن أنه أباحها لبعض الناس وظن أنه منهم، كما ظن أنه أباح شربها للتداوي أو غير ذلك، فهذا لا يكفيه في العلم بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريما عاما الا أن يعلم أنه مسكر، وأنه خمر، وأن النبي ﷺ حرم الخمر، أو أن النبي ﷺ حرم كل مسكر، وأنه رسول الله حقا، فما حرمه فقدحرمه الله، وأنه حرمه تحريما عاما لم يبحه للتداوي ولا للتلذذ)[٩٤].

وبعد أن عرض شيخ الإسلام طريقة المتكلمين في إثبات الصفات السبع[٩٥] مستخدمين إنتاج المقدمات النتائج، بين أن الصفات التي يؤوّلونها ولا يثبتونها على حقيقتها كالرضى والغضب والمحبة تثبت بنفس الطريق الذي سلكوه في الصفات السبع، يقول شيخ الإسلام: (.. يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة كدلالة التخصيص على المشيئة وإكرام الطائعين يدل على محبتهم وعقاب الكفار يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته ـ وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة ـ تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى لقوة العلة الغائية)[٩٦].

(٩٤) الرد على المنطقيين، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.
(٩٥) وهي صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام.
(٩٦) التدمرية ص ٣٤.

الفصل الثالث

الاستدلال بالسبر والتقسيم

١ - مفهومه وصورته:

السبر لغة التجربة والاختبار، سبر الشيء سبرا حزره وخبره، وسُمِّي مايعرف به طول الجرح سبارا ومسبارا.

والتقسيم حصر أوصاف المحل.

فهذا الدليل إذن يتركب من أصلين:

أحدهما: حصر أوصاف المحل ومعناه التقسيم.

الثاني: اختبار تلك الأوصاف المحصورة وإبطال ماهو باطل منها لإبقاء ماهو صحيح.

ولهذا ذهب الأسنوي إلى أن الأولى أن يقال (التقسيم والسبر) لأن التقسيم متقدم في الخارج فكان حقه أن يتقدم في اللفظ.

قلت: ولكن الواو لمطلق العطف ولا تقتضي الترتيب. فقولنا السبر والتقسيم أو التقسيم والسبر واحد لافرق بينهما[٩٧].

ومثاله إذا أردت إثبات أن العالم حادث فتحصر العالم بين الحدوث والقدم، فتبطل كونه قديما فيثبت كونه حادثا.

وكأن تحصر العدد في الزوجية والفردية فتقول هذا العدد إما زوج وإما فرد، فتبطل أحدهما فتقول ولكنه ليس بفرد فيثبت الآخر وهو كونه زوجا.

والأصوليون يستخدمونه لاقتناص العلة، فالسبر والتقسيم إذن أحد طرق

---

(٩٧) انظر اللسان، مادة سبر، ج ٤ ص ٣٤٠. الأسنوي، ج ٣ ص ٧١. وانظر أضواء البيان، ج ٤، ص ٣٦٥، ص ٢٣١ مناهج البحث، ص ١١٤.

اكتشاف العلة عند الأصوليين[٩٨].

ولهذا عرفه إمام الحرمين كأصولي فقال: (ومعناه على الجملة أن الناظر يبحث عن معان مجتمعة في الأصل ويتتبعها واحدا واحدا ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحدا يراه ويرضاه)[٩٩].

فهنا نرى أن إمام الحرمين ذكر الأصلين من أصول هذا الدليل وهي الحصر والاختبار وبين المقصود منه وهو اقتناص العلة.

٢ - أقسامه:

وينقسم هذا النوع من الاستدلال الى قسمين: منحصر، ومنتشر.

ومثال المنحصر: ما سبق ذكره من حصر العدد في الزوجية والفردية فتنفي كون العدد زوجا فيثبت كونه فردا.

يقول إمام الحرمين: (فإن كان التقسيم العقلي مشتملا على النفي والإثبات حاصرا لهما فإذا بطل أحد القسمين تعين الثاني للثبوت)[١٠٠].

ومثل إمام الحرمين للتقسيم المنتشر بأن يقول: من ينفي رؤية الباري (لو كان الإله مرئيا لرأيناه الآن، فإن المانع من الرؤية القرب المفرط، أو البعد المفرط، أو الحجب إلى غير ذلك مما يعدونه...)[١٠١].

٣ - استخدام المتكلمين للسبر والتقسيم:

وهذه الصورة من الاستدلال استخدمها المعتزلة قبل الأشاعرة وهي تسمى عندهم بالتقسيم، كما عرفوا انقسامها إلى منحصرة ومنتشرة، يتبين لنا ذلك في شرح الأصول الخمسة من تعليق القاضي عبدالجبار على طريقة قاضي القضاة في إثبات الأكوان، إذ قال: (... وهذه القسمة مترددة بين النفي والإثبات، كذا أورده قاضي القضاة في المحيط وهي أولى من التقاسيم

---

(٩٨) انظر معيار العلم، ص ١٢٦. وانظر ضوابط المعرفة، ص ٢٣١.
(٩٩) البرهان، ج ٢، ص ٨١٥.
(١٠٠) البرهان، ج ٢، ص ٨١٥.
(١٠١) البرهان، ج ١، ص ١٣١.

الأخرى التي أوردها المشائخ في الكتب، لأن القسمة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات احتملت الزيادة، وكان للخصم أن يشغب فيها)[١٠٢].

ثم بين القاضي عبدالجبار أن هذه الصورة من صور الاستدلال، أعني التقسيم، تنقسم من حيث الغرض ثلاثة أقسام:

١ - أن يكون الغرض إبطال البعض وتصحيح البعض.
٢ - أن يكون الغرض إبطال الكل.
٣ - أن يكون الغرض تصحيح الكل.

يقول القاضي عبدالجبار (واعلم أن التقسيم قد يورد ويكون الغرض به إبطال البعض وتصحيح البعض على ماذكرناه في هذا الموضع. وقد يورد والغرض به إبطال الكل وذلك مثل ما نقوله في الدلالة على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون عالما بعلم، وقد يورد والغرض به تصحيح الكل وذلك مثل ما نقوله في الموانع المعقولة من الرؤية وأنها ستة)[١٠٣].

ومثال إبطال الكل استخدامهم لهذه الصورة في الدلالة على مذهبهم في علم الله، وهو أن الله لا يجوز أن يكون عالما بعلم زائد على ذاته. يقول القاضي عبدالجبار: (وتحرير الدلالة على ما نقوله هو أنه تعالى لو كان عالما بعلم، لكان لا يخلو إما أن يكون معلوما، أو لا يكون معلوما. فان لم يكن معلوما لم يجز إثباته لأن إثبات مالا يعلم يفتح باب الجهالات، وإن كان معلوما فلا يخلو إما أن يكون موجودا أو معدوما، لا يجوز أن يكون معدوما. وإن كان موجودا فلا يخلو إما أن يكون قديما أو محدثا، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالما لذاته على ما نقوله)[١٠٤].

ومثال تصحيح الكل استخدامه له في تصحيح موانع الرؤية وأنها ستة.

يقول القاضي عبدالجبار: (فان قيل: ولم قلتم: إن الموانع المعقولة مرتفعة؟ قلنا: لأن الموانع المعقولة من الرؤية ستة: الحجاب والرقة والكثافة والبصر

(١٠٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٨.
(١٠٣) المصدر السابق نفسه، ص ٩٩.
(١٠٤) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣.

المفرط، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، وكون محله يقتضي هذه الأوصاف، وشيء منها لا يجوز على الله بحال من الأحوال.

وإنّما قلنا الحجاب منع، لأن المرئي إذا كان محجوبا لا يمكن إدراكه ومتى كان مكشوفا أمكن إدراكه. وهكذا الكلام في الرقة واللطافة والبعد المفرط، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، لأن المرئي إذا كان ببعض هذه الأوصاف لا يمكن أن يدرك وإن لم يكن كذلك أمكن أن يدرك..)[١٠٥].

ثم شرع في تصحيح هذه الموانع كلها.

وكان الأشاعرة أيضا يستخدمون هذه الصورة من صور الاستدلال قبل إمام الحرمين.

فقد استخدمها شيخ المذهب الأشعري في الإبانة محددا المراد باليد في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[١٠٦] إذ لا يخلو المعنى أن يكون:

١ - إثبات يدين نعمتين.
٢ - إثبات يدين جارحتين.
٣ - إثبات يدين قدرتين.
٤ - إثبات يدين تليقان بجلاله.

فأبطل الاحتمالات السابقة إلا المعنى الأخير[١٠٧].

كما استخدمه في كتابه اللمع مثبتا به توحيد الربوبية[١٠٨]. ونافيا به الجسمية عن الباري[١٠٩].

كما نرى الباقلاني كذلك يجعل هذه الصورة طريقا من طرق الاستدلال، إذ يقول: (فإن قال قائل: فعلى كم وجه ينقسم الاستدلال؟ قيل له: على وجوه يكثر تعدادها، فمنها أن ينقسم الشيء في العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد فيبطل الدليل أحد القسمين،

---

(١٠٥) المصدر السابق نفسه، ص ٢٥٨.
(١٠٦) سورة ص آية ٧٥.
(١٠٧) انظر الإبانة، ص ١٣٣.
(١٠٨) انظر اللمع، ص ٢٠.
(١٠٩) انظر المصدر السابق نفسه، ص ٢٣.

فيقضي العقل على صحة ضده، وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام، صحح العقل الباقي منها لا محالة. نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القدم والحدث. فمتى قام الدليل على حدثه بطل قدمه، ولو قام على قدمه لأفسد حدثه)(١١٠).

ولقد استخدمه الباقلاني في تمهيده مثبتا الأعراض(١١١).

وفي حمل الغضب والرضى على الإرادة(١١٢).

وفي إثبات قدم الصفات المعنوية(١١٣).

وفي إنكار أن يكون صانع العالم طبيعة(١١٤).

٤ - من مواضع استدلال إمام الحرمين بالسبر والتقسيم في (الإرشاد والشامل):

أولا - إثبات الأعـراض:

من القضايا التي تتعلق بالعقيدة حسب رأي إمام الحرمين إثبات الأعراض حيث يقوم عليها إثبات حدث العالم، ولقد أثبتها مستخدما هذه الصورة من صور الاستدلال أعني السبر والتقسيم متخذا الخطوات التالية:

أولا : فرض جوهرا متحركا ثم قرر أن تحركه جائز، وبالتالي يحتاج الى مقتضٍ.

ثانيا : حصر احتمالات المقتضي وهما احتمالان:

(١) إما نفس الجوهر.

(٢) وإما أمر زائد على الجوهر.

فأبطل الاحتمال الأول فتعين الاحتمال الثاني.

---

(١١٠) التمهيد، ص ١١ - ١٢.
(١١١) انظر التمهيد، ص ١٨.
(١١٢) انظر المصدر السابق نفسه، ص ٢٧
(١١٣) المصدر السابق نفسه، ص ٢٩.
(١١٤) المصدر السابق نفسه، ص ٣٤.

ثالثا : حصر احتمالات المقتضي الزائد على الجوهر وهي:

(١) أن يكون الزائد عدما.

(٢) أن يكون مثالا للجوهر.

(٣) أن يكون خلافا له.

ثم أبطل الاحتمالين الأولين فتعين الثالث وهو أن المقتضي زائد على الجوهر مخالف له.

رابعا : حصر احتمالات المقتضي الزائد على الجوهر المخالف له في احتمالين هما:

(١) أن يكون فاعلا مختارا.

(٢) أن يكون معنى موجبا.

فأبطل كونه فاعلا مختارا، فتعين أن يكون معنى موجبا وهو العرض المراد إثباته.

يقول إمام الحرمين: (والدليل على إثبات الأعراض أنا إذا رأينا جوهرا ساكنا، ثم رأيناه متحركا مختصا بالجهة التي انتقل إليها، مفارقا للتي انتقل عنها، فعلى اضطرار نعلم أن اختصاصه بجهته من الممكنات وليس من الواجبات، إذ لا يستحيل تقدير بقاء الجوهر في الجهة الأولى، والحكم الجائز ثبوته والجائز انتفاؤه، إذا تخصص بالثبوت بدلا عن الانتفاء المجوز، افتقر إلى مقتضٍ يقتضي له الاختصاص بالثبوت، وذلك معلوم أيضا على البديهة. فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضي من أن يكون نفس الجوهر، إذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها مادامت نفسه، ولاستحال عليه الزوال عنها والانتقال إلى غيرها، فثبت أن المقتضي زائد على الجوهر. ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عدما. إذ لافرق بين نفي المقتضي وبين تقدير مقتضٍ منفي، فإذا صح كون المقتضي ثابتا زائدا على الجوهر، لم يخل من أن يكون مثلا له أو خلافا. ويبطل أن يكون مثلا له فإن مثل الجوهر جوهر، ولو اقتضى جوهر اختصاصا لجوهر غيره بجهة لاستحال اختصاصه بتلك الجهة، مع تقدير انتفاء الجوهر الذي قدر مقتضيا، وليس الأمر

كذلـك، ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضيا اختصاصا أولى من الثاني، فإذا ثبت المقتضي الزائد على الجوهر، وتقرر أنه خلافه، لم يخل من أن يكون فاعلا مختارا، أو معنى موجبا، فإن كان معنى موجبا، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته، إذ لو لم يكن له به اختصاص لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره، والذي وصفناه هو الغرض الذي ابتغيناه، وإن قدر مقدر المخصص فاعلا، والكلام في جوهر مستمر الوجود، كان ذلك محالا، إذ الباقي لا يفعل، ولا بد للفاعل من فعل. فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض، وهو من أهم الأغراض في إثبات حدث العالم)[115].

ثانيا : إثبات أن مخصص العالم بالوجود فاعل مختار:

سلك إمام الحرمين مسلك السبر والتقسيم في إثبات أن مخصص العالم بالوجود فاعل مختار.

فبعد أن أثبت أن العالم حادث بين احتياجه إلى مخصص لأنه جائز الوجود والجائز يحتاج إلى مخصص يخصصه بالوجود أو العدم.

هذا المخصص لا يخلو من أن يكون علة أو طبيعة أو فاعلا مختارا.

فأبطل أن يكون علة أو طبيعة، إذ لو كان كذلك لوجب قدم العالم، وبيان ذلـك على مسلك السبر والتقسيم، أن المخصص إن كان علة أو طبيعة، فإما أن يكون قديما، أو حادثا، فإن كان حادثا احتاج إلى مخصص ويتسلسل القول وهو باطل، وإن كان قديما وجب قدم العالم، لأن العلة والطبيعة توجب معلولها على الاقتران وهذا باطل، لأنه ثبت حدث العالم فإذا بطل أن يكون المخصص علة أو طبيعة تعين أن يكون فاعلا مختارا.

يقـول إمـام الحرمين: (ثم إذا وضح افتقار الحادث إلى مخصص على الجملة: فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا لوقوع الحدوث بمثابة العلة الموجبة معلولها، وإمّا أن يكون طبيعة كما صار اليه الطبائعيون، وإمّا أن يكون فاعلا مختارا، وباطل أن يكون جاريا مجرى العلل، فإن العلة

(١١٥) الإرشاد، ص ١٨ - ١٩.
وانظر الشامل، ص ١٦٨.

توجب معلولها على الاقتران، فلو قدر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة فيجب أن توجب وجود العالم أزلا، وذلك يفضي إلى القول بقدم العالم، وقد أقمنا الأدلة على حدثه، وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص ثم يتسلسل القول في مقتضي المقتضى.

ومن زعم أن المخصص طبيعة فقد أحال فيما قال. فان الطبيعة عند مثبتها توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع، فإذا كانت الطبيعة قديمة، فلتقض بقدم العالم، وإن كانت حادثة، فلتكن مفتقرة الى مخصص.

وهذا القدر كاف في الرد على هؤلاء...

فإن بطل أن يكون مخصص الحادث علة توجبه، أو طبيعة توجده بنفسها لا على الاختيار فيتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات)[١١٦].

ثالثا: إثبات أن القبيح إنما كان قبيحا لورود الشرع بالنهي عنه:

استخدم إمام الحرمين مسلك السبر والتقسيم في إثبات أن الحسن والقبح ليست صفة ذاتية في الأمر القبيح، وإنما يقبح الشيء لأن الشرع قد نهى عنه.

إذ حصر احتمالات رجوع الوصف، إذا وصف الشيء بكونه قبيحا، إما إلى:

(١) نفسه أو صفة نفسه.

(٢) أنه لا يرجع إلى نفسه ولا إلى صفة نفسه.

ثم أبطل الاحتمال الأول، فالقتل ظلما يماثل القتل قصاصا ومن جحد ذلك فإنه يجحد مالا يجحد.

وكذلك تقبح أفعالا من الكبير لا تقبح من الصغير.

ثم إذا ثبت الاحتمال الثاني وبطل الأول فإما أن يكون القبيح قبيحا:

---

(١١٦) الإرشاد، ص ٢٨ - ٢٩.

(١) لورود الشرع بالنهي عنه.
(٢) أو لأمر غير الشرع وغير القبيح.

ولا يصح الثاني لأنه يستحيل أن تقبح صفة من أجل صفة أخرى. هذا ماسلكه إمام الحرمين مثبتا أن القبيح إنما كان قبيحا لورود الشرع بالنهي عنه.

يقول إمام الحرمين: (إذا وصف الشيء بكونه قبيحا لم يخل ذلك من أمرين: إما أن يقال: كونه قبيحا يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه، وإما أن يقال: لا يرجع إلى نفسه ولا إلى صفة نفسه.

فإن قيل: إنه يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه، كان ذلك باطلا من أوجه، أقربها أن القتل ظلما يماثل القتل حدا واقتصاصا، ومن أنكر تساوي الفعلين ومماثلة القتلين فقد جحد مالا يجحد، والتزم انتفاء الثقة بتماثل كل مثلين، ومما يوضح فساد هذا القسم، أن ما يصدر من العاقل لو صدر من صبي غير مكلف، فإنه لا يتصف بكونه قبيحا مع وجوده، ومنه من ينازع في ذلك ويزعم أن الصادر من الصبي غير المكلف قبيح، فإن قالوا ذلك، التقينا بالوجه الأول.

وإذا بطل كون القبيح قبيحا لنفسه، لم يخل القول بعد ذلك؛ إما أن يقال: معنى كونه قبيحا ورود الشرع بالنهي عنه، كما صرنا إليه، وهو الحق الصراح، وإما أن يقال: إنما يقبح لأمر غير الشرع وغير القبيح. فإن هم قالوا ذلك قيل لهم: إذا لم يقبح الشيء لنفسه، ولم يحمل قبحه على تعلق النهي به، فيستحيل أن تقبح لأجل صفة أخرى، وليست تلك الصفة صفة للقبيح نفسية ولا معنوية، فثبت من مجموع ذلك بطلان تقبيح العقل وتحسينه في حكم التكليف)[117].

وقول إمام الحرمين أن القبيح إنما كان قبيحا لورود الشرع بالنهي عنه، يلزم عن هذا القول أن الناس لا يعرفون قبيحا قبل ورود الشرع وهذا باطل.

---

(١١٧) الإرشاد، ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

فالبشرية تعارفت على أمور قبيحة قبل ورود الشرع ويأتي الشرع تارة بتأكيد قبح ماتعارفت عليه البشرية من أنه قبيح.

رابعا: إثبات أن المتكلم من قام به الكلام[118]:

حصر إمام الحرمين حقيقة المتكلم في احتمالين:
(١) أن المتكلم من قام به الكلام.
(٢) أن المتكلم من فعل الكلام، كما هو مذهب المعتزلة.

ثم أبطل مذهب المعتزلة سالكا أيضا مسلك السبر والتقسيم في إبطاله، إذ فرض صورة أن يخلق الله كلاما في قائل. والكلام حروف منظمة وأصوات متقطعة فإذا قال القائل قمت إلى زيد فلا يخلو الأمر إما أن يقضوا أن القائل متكلم أو ليس بمتكلم.

فإن قضوا بأنه متكلم فقد أبطلوا مذهبهم في أن المتكلم من فعل الكلام، فالفاعل في هذه الصورة المفروضة هو الله، وإن قضوا بأنه ليس بمتكلم، فقد ناقضوا وجحدوا البداية، فلا فرق في حالة كونه مختارا فيقول: «قمت إلى زيد» وبين قوله «قمت إلى زيد» في هذه الصورة المفروضة.

يقول مبطلا مذهب المعتزلة في أن المتكلم من فعل الكلام (لو كان المتكلم من فعل الكلام، لكان لا يعلم المتكلم متكلما من لا يعلمه فاعلا للكلام، وليس الأمر كذلك، فإن من سمع كلاما صادرا من متكلم استيقن كونه متكلما، من غير أن يخطر بباله كونه فاعلا لكلامه أو مضطرا إليه، فإذا اعتقد كونه متكلما مع الإضراب عن هذه الجهالات. تقرر بذلك أنّ كون المتكلم متكلما ليس معناه كونه فاعلا للكلام. . . .

ومما يقوي التمسك به أن نقول: الكلام عندكم أصوات متقطعة وحروف منتظمة ضربا من الانتظام فإذا قال قائل منا: قد قمت إلى زيد، فهذا الصادر منه كلامه وهو المتكلم به، فلو خلق الله تعالى هذه الأصوات على انتظامها في العبد ضرورة فلا يخلو المخالف، وقد فرضنا الكلام في ذلك،

(١١٨) الإرشاد، ص ١١١.

إما أن يقضي بكون محل الكلام متكلما، وإما أن لايقضي به. فإن زعم أن المحل هو المتكلم فقد نقض المصير الى أن المتكلم من فعل الكلام، فإن الكلام من فعل الله في الصورة المفروضة. وإن زعم أن محل الكلام أو الجملة التي محل الكلام منها ليست بمتكلمة، فقد عاند وجحد مايداني البداية فإنا نسمع من قام به الكلام يقول: قد قمت اليوم إلى زيد، كما كنا نسمعه يقول ذلك، إذ هو مختار....

ثم الكلام - على مذهب المخالفين - أصوات، فلئن كان المتكلم من فعل الكلام، فليكن المصوت من فعل الصوت، ويلزم من سياق ذلك كون الباري تعالى عن قول الزائغين، مصو تا من حيث كان فاعلا للصوت.

وإذا بطل بهذه القواطع مذهب من يقول المتكلم من فعل الكلام فلابد من اختصاص الكلام بالمتكلم على وجه من الوجوه، فإذا انتقض وجه الفعل فلا يبقى على السبر والتقسيم، بعد بطلان ما ذكرناه إلا ما ارتضيناه من أن المتكلم من قام به الكلام)[119].

٥ - نقد إمام الحرمين للسبر والتقسيم في (البرهان):

رأينا إمام الحرمين في المرحلة الأولى والأئمة السابقين عليه يستخدمون هذا الاستدلال بقسميه المنحصر والمنتشر. إلا أن إمام الحرمين رفض في المرحلة الثانية مرحلة (البرهان) السبر والتقسيم المنتشر، وبين أنه لا يفيد علما لجواز عدم تمام الحصر في الأوصاف المذكورة في الاستدلال، فلا يتم الحكم بناء على ذلك. يقول إمام الحرمين: (وأما السبر والتقسيم فمعظم ما يستعمل منه باطل، فإنه لا ينحصر في نفي وإثبات كقول من يقول: لو كان الإله مرئيا لرأيناه الآن فإن المانع من الرؤية القرب المفرط، أو البعد المفرط أو الحجب إلى غير ذلك مما يعدونه، وهذا الفن لا يفيد علما قط، ويكفي في رده قول المعترض: بم تنكرون على من يثبت مانعا غير ماذكرتموه؟ فلا يجد السابر المقسم من ذلك محيصا.

(١١٩) الإرشاد، ص ١٠٩ - ١١١.

أما التقسيم الدائر بين النفي والإثبات فقد ينتهض ركنا في النظر الصحيح . . .)[١٢٠].

ويقول أيضا: (وهذا المسلك «أي السبر والتقسيم» يجري في المعقولات على نوعين: فإن كان التقسيم العقلي مشتملا على النفي والإثبات حاصرا لها، فإذا بطل أحد القسمين تعين الثاني للثبوت، وإن لم يكن التقسيم بين نفي وإثبات ولكنه كان مسترسلا على أقسام يعددها السابر، فلا يكاد يفضي القول فيها إلى علم، وقصارى السابر أن يقول: سبرت فلم أجد معنا سوى ماذكرت وقد تتبعت فما وجدته، فيقول الطالب: ما يؤمنك أنك أغفلت قسما لم تتعرض له فلا يفلح السابر في مطالب العلوم، إذا انتهى الكلام إلى هذا المنتهى . . .)[١٢١].

٦ - الموقف السلفي من الاستدلال بالسبر والتقسيم:

نجد نماذج من هذه الصورة من صور الاستدلال العقلي (السبر والتقسيم) في القرآن الكريم في إثبات بعض العقائد والأحكام العملية.

فمما ورد في إثبات العقيدة قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ﴾[١٢٢].

فالأقسام محصورة في ثلاث احتمالات لا رابع لها:

١ - إما أن يخلقوا من غير شيء.

٢ - إما أن يخلقوا أنفسهم.

٣ - أن يخلقهم خالق غير أنفسهم.

وبطلان القسمين الأولين قطعي لا شك فيه فتبين أن الثالث حق لا شك فيه، وقد حذف القسم الثالث من الآية لظهوره[١٢٣].

ولقد استعمل الإمام أحمد (السبر والتقسيم) في إبطال دعوى الحلولية أنه تعالى في كل مكان، يقول الإمام أحمد: (وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي

---

(١٢٠) البرهان، ج ١، ص ١٣١.
(١٢١) المصدر السابق نفسه، ج ٢، ص ٨١٥.
(١٢٢) سورة الطور آية ٣٥.
(١٢٣) انظر اضواء البيان ج ٤، ص ٣٦٩ - ٣٧٠.

كاذب على الله حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فسيقول: نعم فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه أو خارجا عن نفسه؟

فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل واحد منها إنْ زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين وإبليس في نفسه.

وإن قال: خلقهم خارجا عن نفسه ثم دخل فيهم كان أيضا كفرا، حين زعم أنه في كل مكان وحش قذر رديء، وإن قال: خلقهم خارجا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله أجمع وهو قول أهل السنة)(١٢٤)

ويقول شيخ الإسلام معلقا على كلام الإمام أحمد السابق: (وهذه القسمة حاصرة كما ذكره أحمد أنه لابد من قول من هذه الأقوال الثلاثة)(١٢٥).

وفيما يتعلق بما يوجه إلى الاستدلال بالسبر والتقسيم من اعتراضات، فقد عرض لها شيخ الإسلام في الرد على المنطقيين بالدراسة والتفنيد، فذكر اعتراضات النظار عليه وقولهم بأنه لا يفيد اليقين، أو أنه لا يفيد إلا الظن بناء على جواز عدم حصر الصفات التي يمكن رجوع الحكم إليها في موضع ما، وفي رأي شيخ الإسلام أن هذا الحصر ممكن في أعم الحقائق العقلية، كالوجود، فجواز حصر صفات نوع من أنواعه أولى بالإمكان ومن ثم تكون نتيجته يقينية، وإلا للزم القول ببطلان الشرطي المنفصل ولا يقول النظار بهذا.

يقول شيخ الإسلام: (وما ذكروه من أن قياس «التمثيل» إنما يثبت بـ«الدوران» أو «التقسيم» وكلاهما لايفيد إلا الظن قول باطل)(١٢٦).

ثم قال: (فيقال: اما أن يكون التقسيم في العقليات قد يفيد اليقين، وأما أن لا يفيده بحال، فإن كان الأول(١٢٧) بطل جعلهم «الشرطي المنفصل»

---

(١٢٤) الرد على الجهمية، ص ٥٣.
(١٢٥) نقض التأسيس، ج ٢، ص ٥٥٠.
(١٢٦) الرد على المنطقيين ص ٢٣٥.
(١٢٧) الصحيح أن يقال الثاني.

من صور القياس البرهاني. وإن كان الثاني[١٢٨] بطل كلامهم هذا، فإن القائل إذا قال: الوجود إما أن يكون واجبا، وإما أن يكون ممكنا، وإما أن يكون قديما، وإما أن يكون حادثا، وإما أن يكون قائما بنفسه، و إما أن يكون قائما بغيره. وإما أن يكون مخلوقا، وإما أن يكون خالقا، ونحو ذلك من التقسيم الحاصر لجنس «الوجود»، كان هذا حصرا لكلي عقلي، بل «الوجود» أعم الكليات. وإذا أمكن العقل أن يحصر أقسامه فحصر أقسام بعض أنواعه أولى، وهم يسلمون هذا كله، وهذا هو العلم الأعلى عندهم، فكيف يقولون إن السبر والتقسيم لا يفيد اليقين؟)[١٢٩].

ولقد استدل شيخ الإسلام «بالسبر والتقسيم» في إثبات علوه تعالى على خلقه.

وكذلك فعل تلميذه ابن القيم.

قال شيخ الإسـلام: (قاعدة عظيمة في إثبات علوه تعالى وهو واجب بالعقل الصريح، والفطرة الإنسانية الصحيحة، وهو أن يقال: كان الله ولا شيء معه ثم خلق العالم، فلا يخلو إما أن يكون خلقه في نفسه وانفصل عنه، وهذا محال تعالى الله عن مماسة الأقذار وغيرها.

وإما أن يكون خلقه خارجا عنه ثم دخل فيه، وهذا محال أيضا، تعالى أن يحل في خلقه - وهاتان لانزاع فيهما بين أحد من المسلمين - وإما أن يكون خلقه خارجا عن نفسه الكريمة ولم يحل فيه فهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره، ولا يليق بالله الا هو. وهذه القاعدة للإمام أحمد من حججه على الجهمية في زمن المحنة)[١٣٠].

وبقي من الدليل أن يقال كما قال ابن القيم:

(إنه سبحانه لو لم يتصف بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم لكان متصفا بضدها، لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده، وضد الفوقية السفول، وهو مذموم على الإطلاق)[١٣١].

---

(١٢٨) الصحيح أن يقول الأول.
(١٢٩) الرد على المنطقيين ص ٢٣٨.
(١٣٠) مجموع الفتاوي ج ٥، ص ١٥٢.
وانظر الرد على الجهمية ص ٥٣.
(١٣١) مختصر الصواعق، ص ٤٥٠.

الفصل الرابع

الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه

١ ـ مفهومه:

هذه الصورة تستخدم بين المتكلمين في مواضع النزاع فيقيسون ما اختلفوا فيه على ما اتفقوا عليه. فيجعلون ما اتفقوا عليه هو الأصل وما اختلفوا فيه هو الفرع، ليثبتوا الحكم الذي ثبت في المتفق عليه للمختلف فيه.

٢ ـ استدلال المتكلمين بالمتفق عليه على المختلف فيه:

ولقد استخدم الإمام أبو الحسن الأشعري هذا النوع من الاستدلال ملزما المعتزلة بعموم قدرته تعالى وعموم خلقه قياسا على عموم علمه.

فالمعتزلة كغيرهم يعملون العموم المستفاد من كلمة (كل) في قوله تعالى ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(١٣٢) وهذا موضع اتفاق بينهم وبين غيرهم.

ولكنهم يخالفون غيرهم في عموم خلقه تعالى وعموم قدرته المستفاد من كلمة (كل) في قوله تعالى ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(١٣٣)، ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(١٣٤) مع أن صيغة العموم في الموضعين واحدة، ولهذا يلزمهم أبوالحسن الأشعري بالعموم فيما اختلفوا فيه قياسا على ما اتفقوا عليه.

فالمتفق عليه أن قوله تعالى ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ يدل على العموم وأنه تعالى عالم بكل معلوم.

والمختلف فيه دلالة قوله تعالى ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ وقوله تعالى ﴿خَالِقُ

---

(١٣٢) سورة الأنعام آية ١٠١.
(١٣٣) سورة الأنعام آية ١٠٢.
(١٣٤) سورة البقرة آية ٢٠.

﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ على العموم.

فيقيس أبـوالحسن الأشعري المختلف فيه على المتفق عليه. وفي ذلك يقول: (ويقال لأهل القدر: أليس قول الله تعالى: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ يدل على أنه لا معلوم إلا والله به عالم؟ فإذا قالوا: نعم. قيل لهم: ما أنكرتم أن يدل قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ على أنه لا مقدور إلا والله عليه قادر، وأن يدل قولـه تعالى: ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ على أنه لا محدث مفعول إلا والله محدث له فاعل خالق)(١٣٥).

وجاء في اللمع «فإن قال قائل: لم قلتم إن الله مريد لكل شيء يجوز أن يراد؟ قيل له: لأن الإرادة إذا كانت من صفات الذات بالدلالة التي ذكرناها، وجب أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته. كما إذا كان العلم من صفات الذات وجب عمومه لكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته(١٣٦).

واستخدمه الباقلاني في بيان أنه لا يلزم التجسيم من وصفه تعالى باليد والوجه، مع أننا لا نعقل يدا ووجها في الشاهد إلا جارحة، كما لم يلزم التجسيم من وصفه تعالى بكونه حيا عالما، مع أننا لا نعقل في الشاهد حيا عالما إلا جسما.

فالمتفق عليه أن الوصف بكونه حيا عالما لا يستلزم التجسيم، والمختلف فيه أن وصفه تعالى بأن له يدا ووجها يستلزم التجسيم.

فقاس الباقلاني المختلف فيه على المتفق عليه، إذ لا فرق.

جاء في التمهيد (فإن قال قائل: فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة، إذ كنتم لم تعقلوا يد صفة؟ ووجه صفة لا جارحة؟ يقال له لا يجب ذلك، كما لا يجب إذا لم نعقل حيا عالما قادرا إلا جسما، أن نقضي نحن وأنتم على الله تعالى بذلك. وكما لا يجب ، متى كان قائما بذاته، أن يكون جوهرا أو جسما، لأنا وإياكم لم نجد قائما بنفسه في شاهدنا إلا كذلك)(١٣٧).

---

(١٣٥) كتاب اللمع ص ٨٨.
(١٣٦) المصدر السابق نفسه، ص ٤٧.
(١٣٧) التمهيد، ص ٢٦٠.

كما استخدمه في إبطال مذهب المعتزلة الذين يمنعون رؤية الباري مطلقا، إذ يزعمون أن الله قد تمدح بقوله ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾(١٣٨) والقول بأنه سيرى في الآخرة، يؤدي إلى زوال هذا المدح. فبين الباقلاني أنه تعالى إنما تمدح بقوله ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾(١٣٨) ولم يتمدح باستحالة رؤيته، فالطعوم والروائح والمعدوم لا تُرَى وليست ممدوحة بذلك.

فالمتفق عليه هنا أن الطعوم والروائح والمعدوم ليست ممدوحة بعدم رؤيتها، والمختلف فيه هل عدم رؤية الباري تتضمن مدحا.

فقاس المختلف فيه على المتفق عليه إذ لا فرق.

جاء في التمهيد (فإن قالوا: أفليس قد تمدح بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ كما تمدح بقوله ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَـٰحِبَةٌ﴾(١٣٩)؟ فكيف يجوز أن تزول عنه مدحته؟

قيل لهم إنما تمدح بقوله ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ ولم يتمدح باستحالة إدراكه بالأبصار. لأن الطعوم والروائح وأكثر الأعراض لا يجوز عندكم أن ترى بالأبصار، وليست ممدوحة بذلك(١٤٠)).

وقال أيضا: (ولما لم يكن كون المعدوم غير مدرك بالبصر مدحا له عندنا وعندكم، بطل ماقلتم. لأن أكثر الموجودات عندكم لا يجوز أن يدرك بالأبصار، وكل المعدومات عندنا وعندكم لاتدرك بالأبصار وليس بذلك ممدوحات)(١٤١).

٣ ـ من مواضع استدلال إمام الحرمين بالمتفق عليه على المختلف فيه في (الإرشاد والشامل):

لقد استخدم إمام الحرمين هذه الصورة من صور الاستدلال في كتابي الإرشاد والشامل في مجادلته الخصوم لإلزامهم برأيه فيما اختلفوا فيه، قياسا

(١٣٨) سورة الأنعام آية ١٠٣.
(١٣٩) سورة الأنعام آية ١٠١.
(١٤٠) التمهيد ص ٢٦٨.
(١٤١) التمهيد، ص ٢٦٨.

على ما اتفقوا عليه من الآراء الاعتقادية ومن ذلك ما يأتي:

أولا : عدم تعري الجواهر عن الألوان قياسا على الأكوان. يقول إمام الحرمين (ومما نستدل به على البصريين أن نعتبر الألوان بالأكوان وسبيل الاعتبار أن نقول قد أعطيتمونا استحالة تعري الجواهر عن الأكوان، فلا يخلو إما أن يكون ذلك لقبول الجوهر للأكوان، أو لنفس الجوهر، فإن كان لقبوله لها فهذا الوفق متحقق في الألوان فالتزموا قبول ما قلتموه في الأكوان، وإن زعمتم أن ذلك لنفس الجوهر فنفسه بالإضافة إلى الأكوان كنفسه بالإضافة إلى الألوان، إذ لا ينفصل قول من قال الجوهر لا يخلو عن اللون لنفسه من قول من قال: إنه لا يخلو عن الكون لنفسه. والقولان متماثلان قطعا فإما أن يبطلا أو يصحا وليس صحة أحدهما أولى من صحة الثاني)[١٤٢].

ثانيا : جواز اختلاف القديمين حال اجتماعهما في الإرادة قياسا على حال انفرادهما. حيث يعتمد دليل التمانع الذي يستخدمه المتكلمون في إثبات توحيد الربوبية على افتراض جواز اختلاف الإرادتين في الإلهين القديمين المفروضين في الدليل، ولهذا فإمام الحرمين ليثبت أن اختلاف القديمين جائز الوقوع عند الاجتماع خلافا لمن يمنع ذلك. استخدم في إثبات ذلك قياس المختلف فيه على المتفق عليه.

فالمتفق عليه هنا جواز اختلاف الإرادتين من القديمين في حال الانفراد.

والمختلف فيه جواز اختلاف الإرادتين من القديمين في حال الاجتماع.

يقول إمام الحرمين: (فان قيل: بم تنكرون على من يزعم أن اختلاف القديمين في الإرادة غير جائز ولا واقع؟ قلنا: لو قدرنا انفراد أحدهما لما امتنع في قضية العقل إرادته تحريك الجسم في الوقت المفروض، ولو قدرنا انفراد الثاني لم تمتنع إرادته تسكينه، ولا توجب ذات لا اختصاص لها بأخرى تغيير أحكام صفاتها، فليجز من كل

(١٤٢) الشامل، ص ٢١٠.

واحد منهما عند تقدير الاجتماع ما يجوز عند تقدير الانفراد)[١٤٣].

ثالثا : إلزام الكعبي بإثبات صفة الإرادة قياسا على إثباته لصفة العلم. فقد رأينا سابقا أن إمام الحرمين يثبت كونه تعالى مريدا عالما، مستخدما قياس الغائب على الشاهد، حيث يدل الإتقان والتخصيص في الشاهد على العلم والإرادة، ومن ثم تثبت هاتان الصفتان في الغائب.

أما المعتزلة فإنهم يستخدمون هذا القياس في إثبات كونه عالما ولا يستخدمونه في إثبات كونه مريدا.

مع أن الجميع متفقون على أن الإتقان والتخصص يدل على أن المتقن عالم وأن المخصص مريد في الشاهد.

ولهذا يستدل إمام الحرمين بالمتفق عليه على المختلف فيه.

فالمتفق عليه: دلالة الإتقان على كونه عالما في الغائب والشاهد ودلالة التخصص على كونه مريدا في الشاهد والمختلف فيه: دلالة التخصيص على كونه مريدا في الغائب.

يقول إمام الحرمين: (وأما وجه الرد على الكعبي ومتبعيه، فهو أن نقول: قد سلمتم لنا أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص من الصفات، يقتضي القصد إلى تخصيصها بأوقاتها وخصائص صفاتها. كما أن الاتساق والانتظام والإتقان والإحكام تدل على كون المتقن عالما، فكذلك الاختصاص يدل على كونه قاصدا إلى التخصيص، والأدلة العقلية المفضية إلى القطع يلزم اطرادها، ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير دالة، لكان ذلك موجبا لخروجها عن قضية الأدلة على العموم.

فنقول للكعبي، بعد تقرير ذلك: كل وجه يدل العقل شاهدا من أجله على كونه مرادا مقصودا، فهو مقرر في فعل الله تعالى

(١٤٣) الإرشاد، ص ٥٤.

بتلازم دلالة فعله على مادل عليه الفعل شاهدا. ولو ساغ التعرض لنقض الدلالة وعدم طردها، لساغ أن يدل الإحكام شاهدا على كون المحكم عالما، من غير أن يدل الإحكام في فعل الله تعالى على كونه عالما)[١٤٤].

٤ ـ نقد إمام الحرمين للاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه في (البرهان).

لقد فند إمام الحرمين هذه الصورة من الاستدلال على الرغم من استخدامه لها في الشامل والإرشاد، فبين أن هذه الصورة لا أصل لها لأن (المطلوب في المعقولات العلم ولا أثر للخلاف والوفاق فيها)[١٤٥].

وتابعه على هذا الرأي الغزالي في كتابه المنخول، مبينا أن الإجماع والإلزام لا أثر له ولا فائدة منه إلا تبكيت الخصم. يقول: (وكذا نقول في رد المختلف إلى المتفق ولا استرواح في المعقولات إلى إجماع ولا إلى مسلك جدلي وإلزام.

فإن دلّ العقل على شيء منها في محل النزاع فهو كاف وإلا فلا فائدة في الاتفاق وتسليم الخصوم. نعم ذلك يورد للتضييق وتبكيت الخصم إن جحد البديهة ليختزي)[١٤٦].

وفي رأيي أن مدار هذا الاستدلال ليس مجرد الاتفاق في الأصل المقيس عليه، بل لابد أن يكون الحكم في هذا الأصل قائما على دليل يراد طرده في الفرع المختلف فيه، كما هو ظاهر في استعمال المتكلمين له بما فيهم إمام الحرمين.

فثبوت الحكم عن دليل أمر معتبر في الأمر المتفق عليه.

٥ ـ الموقف السلفي من الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه:

يستخدم شيخ الإسلام هذا النوع من الاستدلال في تبكيت الخصوم

---

(١٤٤) الإرشاد، ص ٦٤ ـ ٦٥.
(١٤٥) البرهان، ص ١٣٠ ـ ١٣١.
(١٤٦) المنخول ص ٥٨.

وإلزامهم بالحق.

ومن الأمثلة على استخدامه لهذا النوع من الاستدلال ما نجده أثناء مناقشته للأشاعرة الذين يثبتون لله صفات المعاني السبع من العلم والقدرة والإرادة... الخ ولا يثبتون له صفات الرضى والغضب.. الخ.

فالمتفق عليه إثبات سبع الصفات.

والمختلف فيه إثبات بقية الصفات.

فيقيس المختلف فيه على المتفق عليه إذ لا فرق بينهما.

يقول شيخ الإسلام: (القول في بعض الصفات كالقول في بعض. فإن كان المخاطب ممن يقر بأن الله حي بحياة عليم بعلم قدير بقدرة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام مريد بإرادة ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته فيجعل ذلك مجازا ويفسره إما بالإرادة وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، قيل له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته. بل القول في أحدهما كالقول في الآخر «فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل، وإن قلت له إرادة تليق به كما أن للمخلوق إرادة تليق به، قيل لك وكذلك له محبة تليق به وللمخلوق محبة تليق به وله رضا وغضب يليق به وللمخلوق رضا وغضب يليق به..)[147].

كذلك استخدمه مع المعتزلة الذين يثبتون الأسماء ولا يثبتون الصفات.

فالمتفق عليه إثبات الأسماء فإثباتها لا يستلزم التشبيه والتجسيم والمختلف فيه إثبات الصفات.

فيقيس المختلف فيه على المتفق عليه إذ لا فرق فكما أن إثبات الأسماء لا يستلزم تشبيها فكذلك إثبات الصفات لا يقتضي تشبيها.

يقول شيخ الإسلام: (وإن كان المخاطب ممن ينكر الصفات ويقر بالأسماء كالمعتزلي الذي يقول: إنه حي عليم قدير، وينكر أن يتصف بالحياة والعلم

(١٤٧) التدمرية، ص ٣١ - ٣٢.

والقدرة، قيل له: لا فرق بين إثبات الأسماء وبين إثبات الصفات، فإنك إن قلت: إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيها وتجسيما، لأنا لانجد في الشاهد متصفا بالصفات الا ماهو جسم. قيل لك ولا نجد في الشاهد ماهو مسمى بأنه حي عليم قدير إلا ماهو جسم، فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا للجسم فانفِ الأسماء وكلَّ شيء لأنك لا تجده في الشاهد الا لجسم)[148].

وهكذا يظهر أن شيخ الإسلام يلزم كلا من الأشاعرة والمعتزلة بإثبات ما يختلف معهم في شأنه من صفات الله تعالى التي ينكرونها قياسا على ما يتفق معهم فيه من الصفات والأسماء الإلهية التي يثبتونها لله تعالى، وإلا فإنه يلزمهم أنهم يفرقون بين المتماثلات.

ومما يجدر التنبيه إليه أن السلف لا يقيسون المختلف فيه على المتفق عليه لمجرد الاتفاق، بل لابد أن تكون المقدمة المتفق عليها صحيحة، أما مجرد تسليم الخصـم فلا يكفي إلا لبيان اضطرابه وعدم صحة مذهبه. يقول شيخ الإسلام: (وقد ذم الله من يجادل بغير علم فقال تعالى: ﴿هَـٰأَنتُمْ هَـٰؤُلَآءِ حَـٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ﴾[149] والله تعالى لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم إن لم تكن علما. فلو قدر أنه قال باطلا لم يأمر الله أن يحتج عليهم بالباطل. لكن هذا قد يفعل لبيان فساد قوله وبيان تناقضه، لا لبيان الدعوة إلى القول الحق. والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد اليه، وليس المقصود ذكر ما تناقضوا فيه من أقوالهـم ليبيـن خطأ أحدهما لا بعينـه، فالمقدمات الجدلية التي ليسـت علما هذا فائدتها وهذا يصلح لبيان خطأ الناس مجملا)[150].

(١٤٨) التدمرية، ص ٣٥.
(١٤٩) سورة آل عمران آية ٦٦.
(١٥٠) الرد على المنطقيين، ص ٤٦٨.

الفصل الخامس

الاستدلال بقاعدة (مالا دليل عليه يجب نفيه)

١ - مفهومه وصورته:

هذه الصورة من صور الاستدلال تقتضي:

أولا: وجود حكم معين لا دليل عليه.

ثانيا: وجوب نفي مالا دليل عليه.

ويثبت الأول إما بنقل أدلة المثبتين لهذا الحكم وإبطالها، وإما بحصر جميع وجوه الأدلة التي يمكن إثبات الحكم بها عن طريق الاستقراء، ثم إبطالها وينتهي ذلك بوجود حكم لا دليل عليه وهو الأصل الأول(١٥١).

ويثبتون الثاني وهو وجوب نفي مالا دليل عليه بوجهين:

الوجه الأول: أننا لو لم ننف مالا دليل عليه، لجاز وجود جبال شامخة بحضرتنا وبحر من زئبق وأنهار من لبن لا نراها مما لا دليل على ثبوته.

وعدم وجود ما سبق معلوم بالضرورة. فوجب نفي مالا دليل عليه: وإلا لجاز وجود ما سبق ذكره.

الوجه الثاني: أن وجود غير المتناهي بالفعل من جملة الأشياء التي لا دليل عليها وتجويزنا لثبوت مالا دليل عليه تجويز لثبوت مالا يتناهى ووجود مالا يتناهى بالفعل محال(١٥٢).

وبناء على ما تقدم يقرر المتكلمون وجوب نفي مالا دليل عليه.

ومما يجدر ذكره أننا نجد الدكتور النشار يجعل من صور هذا الاستدلال

(١٥١) انظر شرح المواقف، ص ٧١.

(١٥٢) المصدر السابق نفسه، ص ٧١ - ٧٢.

أعني بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول عند الباقلاني:
(١) السبر والتقسيم.
(٢) الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله(١٥٣).
فهل ما قاله الدكتور من أن الباقلاني يجعل هاتين الصورتين من قبيل «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول» صحيح؟
الواقع أن نسبة هذا القول إلى الباقلاني غير صحيحة.
نعم ذكر الباقلاني السبر والتقسيم والاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله، ولكنه لم يجعلهما من قبيل أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول (١٥٤).
والسؤال الآخر هل هاتان الصورتان من قبيل أن (ما لا دليل عليه يجب نفيه)؟.
قلت: أما السبر والتقسيم إذا كان مبطلا لجميع الأقسام فهو طريق لإثبات بطلان أدلة حكم معين، وهذا هو الأمر الأول الذي يقتضيه القول بأن (ما لا دليل عليه يجب نفيه) وليس هو حقيقة هذا الاستدلال.
أما الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله فلا علاقة له من قريب أو بعيد بهذه الصورة من صور الاستدلال.

٢ ـ استخدام المتكلمين لـ (مالا دليل عليه يجب نفيه):

نسب شارح المواقف هذه الصورة من صور الأدلة إلى بعض المتكلمين السابقين دون تعيينٍ لهم مبينا أنها من الطرق الضعيفة، إذ يقول (وههنا طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين في إثبات مطالبهم العقلية:
الأول: أنهم إذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة، قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه. . .)(١٥٥).
ونسبها ابن خلدون إلى الباقلاني مبينا أنه وضع مقدمات عقلية مثل ثبوت الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض إلى غير ذلك مما تتوقف

(١٥٣) انظر مناهج البحث، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.
(١٥٤) انظر التمهيد ص ١١ ـ ١٢.
(١٥٥) شرح المواقف، ص ٧١.
وانظر المواقف ص ٣٧.

عليه الأدلة المثبتة لحدث العالم ثم قال: (وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول)[156].

٣ ـ مواضع استخدام إمام الحرمين لـ (مالا دليل عليه يجب نفيه):

استعمل إمام الحرمين (مالا دليل عليه يجب نفيه) في الإرشاد في مناقشة الكرامية لإبطال مذهبهم في الجسمية بالنسبة لله تعالى، حيث يلزمهم بأنهم إذا جمعوا بين إثبات الجسمية لله تعالى وكونه قديما فإنه يلزمهم أن تأليف الجواهر وتحيزها وقبولها للمماسّة ليس هو الدليل على حدوثها، وبالتالي فإنهم لو التزموا بذلك لم يتم لهم إثبات حدث الجواهر، لأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وهذا هو ما يفهم من كلامه حيث يقول في مناقشة الكرامية: (ان سميتم الباري تعالى جسما وأثبتم له حقائق الأجسام، فقد تعرضتم لأمرين: إما نقض دلالة حدث الجواهر، فإن مبناها على قبولها للتأليف والمماسة والمباينة، وإما أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع وكلاهما خروج عن الدين وانسلال عن ربقة المسلمين)[157].

ويقول أيضا في نفي المماسة والتحيز في حق الله تعالى: (. . سبيل الدليل على حدث الجواهر قبولها للمماسة والمباينة على ما سبق، فإن طردوا دليل حدث الجواهر، لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيزا، وإن نقضوا الدليل فيما ألزموه، انحسم الطريق إلى إثبات حدث الجواهر)[158]. وإنما يتم هذا بناء على القول بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.

ولكنه جزم في كتابه الشامل برفض هذه الصورة متأيدا بإجماع المحققين، فالدليل يجب طرده ولا يجب عكسه، فانتفاء الدليل لا يدل على انتفاء المدلول، وإنما يجب الطرد والعكس في العلل العقلية. يقول إمام الحرمين: (. . . وليس من شرط الأدلة انعكاسها بإجماع من المحققين، إذ لو شرط

(١٥٦) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٦٥.
(١٥٧) الإرشاد، ص ٤٣.
(١٥٨) المصدر السابق نفسه، ص ٤٠.

فيها ذلك لدل عدم الإتقان على جهل الفاعل، كما دل الإتقان على علمه، ولدل عدم العالم على عدم المحدث كمادل حدوثه على وجوده إلى غير ذلك مما يطول تتبعه، وإنما يشترط الانعكاس في العلل العقلية..)(١٥٩).

وواضح من كلام إمام الحرمين أن بطلان الدليل كعدم الإتقان وعدم العالم لا يؤذن ببطلان المدلول من علم الله تعالى ووجوده. وهذا هو ما يعنيه من وجوب اطراد الأدلة دون انعكاسها.

ولا يفوتني أن أذكر في هذا المقام أن للدكتور النشار في نسبة هذا الدليل للجويني رأيين متباينين، فهو في مناهج البحث يذهب إلى أن إمام الحرمين تابع الباقلاني في استخدام هذ الدليل متأيدا بما يذكره ابن خلدون في مقدمته (... من أن أبابكر الباقلاني وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار ومنها «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول». وأن هذه الطريقة كانت فنا نظريا قائما بذاته، ثم جاء إمام الحرمين فوضع في هذه الطريقة كتاب الشامل، وأن في هذا الكتاب نفسه شرحا للطريقة القديمة للمتكلمين) و(أن المتأخرين بعد هذا قرؤوا المنطق الأرسطاليسي، وفي ضوء هذا المنطق نظروا في القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين، فخالفوا الكثير منها فما عادوا يعتقدون «أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»)(١٦٠).

أما الرأي الثاني للدكتور النشار فنجده في مقدمة تحقيقه لكتاب الشامل، إذ قرر في هذه المقدمة أن إمام الحرمين لم يتابع الباقلاني في أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول فـ(... لقد مضى الجويني في بناء العقيدة على أسس منطقية سليمة، ففي صدد استدلاله على وجود الله بين أن «بطلان الدليل لا يؤدي إلى بطلان المدلول» مثلما ذهب إلى ذلك قبل الباقلاني)(١٦١).

وإلى ذلك ذهب أيضا الدكتور محمد يوسف موسى في مقدمة كتاب الإرشاد الذي قام بتحقيقه، إذ قرر أن الجويني لم يتابع الباقلاني في

---

(١٥٩) الشامل، ص ٧٠٤.
(١٦٠) مناهج البحث، ص ٨٥ - ٨٦.
(١٦١) الشامل، ص ٧٧.

الاستدلال بهذه الصورة. وتضمن تقريره تأييدا لإمام الحرمين وتخطيئه للباقلاني الذي ضيق على المسلمين على حد قوله(١٦٢).

ونلاحظ أن مستند د. على النشار ود. محمد يوسف موسى في نسبة هذه الصورة من صور الاستدلال للباقلاني هو ماذكره ابن خلدون في مقدمته.

ولكن ابن خلدون قد ذكر أيضا في نفس النص أن إمام الحرمين قد تابع الباقلاني في ذلك، فما مستندهم في رفض إمام الحرمين لهذا النوع من الاستدلال؟.

فلم يذكرا نصا لإمام الحرمين يبطل هذه الصورة من الاستدلال ولم يذكرا أن سندهم الاستقراء والتتبع لما كتب إمام الحرمين.

والصحيح أن إمام الحرمين في الإرشاد تابع الباقلاني في ذلك، وما ذكرته سابقا دليل على ذلك، أما في الشامل فقد نص على أن الدليل يطرد ولا ينعكس مما يدل على رفضه لهذه الصورة.

٤ ـ الموقف السلفي من قاعدة «مالا دليل عليه يجب نفيه»:

لا يرتضي شيخ الإسلام القول بأن مالا دليل عليه يجب نفيه، لأن نفي الحكم لا بد فيه من دليل عليه، أما مجرد عدم وجود دليل أو بطلان الدليل الذي أقيم على ذلك الحكم فإنه لا يكفي في القول بإبطاله ونفيه.

يقول شيخ الإسلام (عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فهب ان ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه وليس لك أن تنفيه بغير دليل لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت)(١٦٣).

ويقول شيخ الإسلام: (ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث والسنة من الآثار النبوية والسلفية المعلومة عندهم ـ بل المتواترة عندهم عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين لهم بإحسان. فإن هؤلاء يقولون: «هذه غير معلومة لنا» كما يقول من يقول من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم: وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب

(١٦٢) انظر الإرشاد، ص ف.
(١٦٣) التدمرية، تحقيق محمد بن عودة، ص ٣٧.

للعلم بذلك، وإلا فلو سمعوا ماسمع أولئك وقرؤوا الكتب المصنفة التي قرأها اولئك لحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك.

«وعدم العلم» ليس «علما بالعدم» وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علما منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به. بَل هم كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[١٦٤].

وتكذيب من كذب بالحق هو من هذا الباب، وإلا فليس عند المتطبب والمتفلسف دليل عقلي بنفي وجودهم [أي الجن]. لكن غايته أنه ليس في صناعتهم ما يدل على وجودهم، وهذا إنما يفيد «عدم العلم» لا «العلم بالعدم» وقد اعترف بهذا حذاق الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره)[١٦٥].

ولا يقتصر رفض القول بأن (مالا دليل عليه يجب نفيه على علماء السلف بل يتعداه إلى غيرهم من المحققين ومنهم صاحب المواقف[١٦٦]. فمالا دليل عليه لا يجب نفيه، نعم لا نجزم بثبوت مالا دليل عليه كذلك لا نجزم بنفيه.

فالعالم دليل على وجود الباري تعالى، فهل إذا فرض عدم العالم دل عدمه على عدم الباري؟!

وأمر آخر وهو أن الأدلة قد تحدث في الاستقبال، فجهلنا بها في الحال لا ينهض دليلا على انتفاء المدلول على وجه اليقين.

فهل الذي لا يعلم بأخبار الصادق ﷺ عن أحوال الجنة والنار ومقادير الثواب هل يدل عدم علمه بذلك على انتفاء هذه الأمور؟!

فما سبق أدلة دامغة على بطلان هذه الصورة من صور الاستدلال.

---

(١٦٤) سورة يونس آية ٣٩.
(١٦٥) الرد على المنطقيين لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص ١٠٠.
(١٦٦) انظر المواقف، ص ٣٧.
وانظر شرح المواقف ص ٧٣

الفصل السادس

الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله وباستحالته على استحالة مثله

١ - مفهومه وصورته:

ومفهوم هذه الصورة من صور الاستدلال، أننا إذا صححنا إطلاق حكم على شيء ما، فإننا نصحح إطلاق ذلك الحكم على ما يماثل ذلك الشيء اعتبارا لتلك المماثلة في الحكم ومتعلقاته.

فإذا صح حكمنا بقدرتنا على صنع شيء، فإن ذلك يدل على صحة حكمنا بقدرتنا على صنع ماهو مثله.

واستحالة قدرتنا على صنع شيء ما دليل على استحالة قدرتنا على صنع مثله.

فقدرة الباري سبحانه وتعالى على خلق الإنسان والحيوان دليل على قدرته على إعادته مرة أخرى بعد موته[١٦٧].

٢ - استخدام المتكلمين لهذا الاستدلال قبل إمام الحرمين:

ولقد استخدم المعتزلة هذا الدليل، إذ جاء في شرح الأصول الخمسة ما يدل على ذلك، يقول القاضي عبدالجبار: (ثم نقول لهم: إن في أفعالنا ما تتأتى فيه هذه الطريقة، ألا ترى أن أحدنا إذ قال مرة باء، يمكنه أن يقول مثله مرات. وأظهر من هذا الإرادة، فإنه إذا أراد قدوم زيد مرة يمكنه أن يريد قدومه ثانيا وثالثا، والإرادتان مثلان لتعلقهما بمتعلق واحد على أخص

---

(١٦٧) انظر التمهيد ص ١٢.

ما يمكنه ففسد ما ظنوه.

وبعد، فإن أحدنا إذا كان حاذقا بالكتابة عالما بالخط ماهرا فيه، فإنه يمكنه أن يكتب ثانيا مثل ما كتب أولا بحيث لا يقع الفصل بينهما عند الإدراك، فيجب أن يكون محدثا لها)[168].

واستخدمه الإمام أبوالحسن الأشعري في إثبات الإعادة، فالله خلق الإنسان أولا فهو قادر على إعادته مرة أخرى فحكم الشيء حكم مثله.

جاء في اللمع: (فإن قال قائل: ما الدليل على جواز إعادة الخلق؟ قيل له: الدليل على ذلك أن الله سبحانه خلقه أولا لا على مثال سابق، فإذا خلقه أولا لم يعيه أن يخلقه خلقا آخر. وقد قال عز وجل: ﴿وضَرَبَ لَنَا مَثَلًا ونَسِيَ خَلْقَهُ، قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[169] فجعل النشأة الأولى دليلا على جواز النشأة الآخرة لأنها في معناها)[170].

ثم قال: (... لأن الله تعالى حكم في الشيء بحكم مثله وجعل سبيل النظير، ومجراه مجرى نظيره وقد قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾[171])[172] ولقد ذكر الباقلاني هذا النوع من الاستدلال في كتابه التمهيد قائلا: (ومن ذلك «أي من أنواع الأدلة» الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله وما هو في معناه وباستحالته على استحالة مثله وما كان بمعناه)[173].

ثم بين مثال هذه الصورة، كأنْ يستدل الإنسان على قدرة الباري على خلق جوهر ولون بخلقه للجواهر والألوان. وعلى قدرته على إحياء الميت بخلقه للإنسان وإحيائه وكأنه يستدل على أنه محال أن يخلق عرضا لا في محل في الماضي كما استحال ذلك في وقتنا هذا.

---

(١٦٨) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٧٨ - ٣٧٩.
(١٦٩) سورة يس آية ٧٨ - ٧٩.
(١٧٠) اللمع، ص ٢١.
(١٧١) سورة الروم آية ١١.
(١٧٢) اللمع، ص ٢٢.
(١٧٣) التمهيد ص ١٢.

يقول الباقلاني مقررا هذه الأمثلة: (. . . كاستدلالنا على إثبات قدرة القديم سبحانه على خلق جوهر ولون مثل الذي خلقه، وإحياء ميت مثل الذي أحياه، وخلق الحياة فيه مرة أخرى بعد أن أماته، وعلى أنه محال منه خلق شيء من جنس السواد والحركات لافي مكان في الماضي، كما استحال ذلك في جنسهما الموجود في وقتنا هذا)[١٧٤].

والاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله يتعارض مع مذهب الأشاعرة في الاستطاعة فهم يرون أنها تقارن الفعل[١٧٥]. ورتبوا على ذلك جواز التكليف بما لا يطاق يقول إمام الحرمين: (والدليل على جواز تكليف المحال، الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعدا حالة توجه الأمر عليه، وقد أقمنا الدليل القاطع على أن القاعد غير قادر على القيام، فإذا جاز كون القيام مأمورا به قبل القدرة عليه، وإن كان ذلك غير ممكن فلا يبقى لاستحالة تكليف المستحيل وجه)[١٧٦].

قلت: فمن صحت منه الكتابة هل يقدر على كتابة مثلها؟.

إن قالوا: نعم بطل مذهبهم هذا.

وإن قالوا: لا. لزمهم عدم الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله.

٣ ـ من مواضع استخدام إمام الحرمين لهذا الاستدلال في (الإرشاد):

لقد وجدنا إمام الحرمين يستخدم هذا النوع من الاستدلال في الإرشاد في إثبات بعض القضايا العقدية. فمن القضايا التي أثبتها مستخدما هذا النوع من الاستدلال.

أولا: جواز الإعادة

فلقد أثبت إمام الحرمين جواز الإعادة قياسا على جواز النشأة الأولى، فإذا جازت النشأة جازت الإعادة، لأن من حكم المثلين أن يتساويا في الواجب

---

(١٧٤) التمهيد، ص ١٢.
(١٧٥) انظر الإرشاد ص ٢١٩.
(١٧٦) المصدر السابق نفسه ص ٢٢٦.

والجائز، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: (ووجه تحرير الدليل أنا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة، ولو قدرناها مثلا لها لقضَى العقل بتجويزها، فإن ماجاز وجوده جاز مثله، إذ من حكم المثلين أن يتساويا في الواجب والجائز.

وهذا توسع في الكلام، فإن الإعادة هي المعاد، والمعاد هو بعينه المخلوق أولا، فكيف يقدر الشيء خلافا لنفسه، والدلالة تعتضد بأن الأوقات التي هي مقارنة موجودات لموجودات لا أثر لها، فما فرض وجوده في وقت لم يمتنع تقديره في غيره)(١٧٧).

ثانيا : جواز رؤية الباري

كما استخدم هذه الصورة في إثبات جواز رؤية الباري، إذ قرر ما يلي:
أولا - إن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وإن حقيقة الوجود لا تختلف وهذا معلوم بالضرورة العقلية.
ثانيا - إذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود.

يقول إمام الحرمين: (والذي يعول عليه في إثبات جواز الرؤية بمدارك العقول، أن نقول: أدركنا شاهدا مختلفات، وهي الجواهر والألوان، وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها، والرؤية لا تتعلق بالأحوال، فإن كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك، فهو ذات على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات، فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وحقيقة الوجود لا تختلف، فإذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود، كما أنه إذا رئي جوهر، لزم تجويز رؤية كل جوهر، وهذا قاطع في إثبات ما نبغيه)(١٧٨).

والذي يبغيه إمام الحرمين من هذا الاستدلال، هو إثبات جواز رؤية الله تعالى باعتباره موجودا. قياسا على رؤيتنا للموجودات اعتبارا لوجودها.

---

(١٧٧) الإرشاد، ص ٣٧٢.
(١٧٨) الإرشاد، ص ١٧٧.

٤ ـ الموقف السلفي من الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله وباستحالته على استحالة مثله:

يقول شيخ الإسلام (. . . حكم الشيء حكم مثله، كما إذا عرفنا أن «هذه النار محرقة» علمنا أن «النار الغائبة محرقة، لأنها مثلها، وحكم الشيء حكم مثله. . .)[١٧٩].

ويقول شيخ الإسلام (فإن الإمكان يستعمل على وجهين: إمكان ذهني وإمكان خارجي.

فـ «الإمكان الذهني» أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول «يمكن هذا» لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون ممتنعا في الخارج، وأما «الإمكان الخارجي» فأن يعلم إمكان الشيء في الخارج، وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ماهو أبعد عن الوجود منه.

فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودا، ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى.

وهذه طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد، يبين ذلك بهذه الطرق. .)[١٨٠].

ثم قال: (والمقصود هنا ان «الإمكان الخارجي» يعرف بالوجود، لا بمجرد عدم العلم بالامتناع، كما يقوله طائفة منهم الآمدي ـ إذا أرادوا إثبات إمكان أمر قالوا: «لو قدرنا هذا لم يلزم منه ممتنع، فإن هذه القضية الشرطية غير معلومة، فان كونه لا يلزم منه محذور ليس معلوما بالبديهة، ولا أقام عليه دليلاً نظريا.

وأبعد من إثباته «الإمكان الخارجي» بـ «الإمكان الذهني» ما يسلكه طائفة من المتفلسفة والمتكلمة، كابن سينا والرازي وغيرهما، في إثبات «الإمكان

---

(١٧٩) الرد على المنطقيين، ص ١١٥.
(١٨٠) الرد على المنطقيين ص ٣١٨.

الخارجي» بمجرد إمكان تصوره في الذهن).

ثم قال: (فأين طرق هؤلاء في إثبات الإمكان الخارجي من طريقة القرآن؟)[181].

(181) الرد على المنطقيين ص ٣٢٢.

الفصل السابع

قياس الأولى

١ - مفهومه وصورته:

وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال وجاز اتصاف الخالق به فالخالق أولى ان يتصف به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزه عنه، اعتبارا لما بينهما من نسبة الخالقية والمخلوقية المقتضية لأولوية الخالق بالاتصاف بالكمال من المخلوق.

فالسمع والبصر مثلا من صفات الكمال في المخلوق، فمن يسمع أكمل ممن لا يسمع، ومن يبصر أكمل ممن لا يبصر.

فإذا اتصف المخلوق بالسمع والبصر وكان ذلك كمالا في صاحبه لا يشوبه نقص وجاز أن يتصف بهما الخالق، فالخالق أولى بالاتصاف بهما من المخلوق.

وعلى هذا النحو يجري إثبات صفات الكمال لله تعالى ويجري كذلك في إثبات بعض العقائد الأخرى. وهو أن تثبت لأحد الموجودين أولوية الاتصاف بصفة ثبتت لموجود آخر، اعتبارا لما بينهما من فوارق تقتضي أولوية اتصاف الموجود الأول بما اتصف به الموجود الثاني.

٢ - استخدام المتكلمين لقياس الأولى:

لقد استخدمه الإمام الأشعري في إثبات صفات المعاني لله تعالى على أساس أنه سبحانه وتعالى هو الذي خلق فينا سماعنا للأشياء ورؤيتنا لها. فلابد أن يكون أسمع لها منا وأعلم بها منا من باب أولى.

يقول الأشعري: (... لأن ما خلق الله القدرة فينا عليه فهو عليه

أقدر، كما أن ماخلق فينا العلم به فهو به أعلم، وما خلق فينا السمع له فهو له أسمع)[١٨٢].

وإنما ترجع أولوية اتصاف الله تعالى بما خلقه فينا من القدرة والعلم والسمع إلى أنه هو الخالق لها فينا. والخالق أولى بالاتصاف بما خلقه من كمالات في المخلوق، بل إن درجة هذه الكمالات في الله تعالى تكون بحسب ذاته باعتباره خالقا كما تكون كمالات المخلوق بحسبه باعتباره مخلوقا.

وبدهي أن هذا القياس يجري في إثبات الكمالات الممكنة في حق الله تعالى كما ذكرنا آنفا.

٣ ـ استخدام إمام الحرمين لقياس الأولى في (النظامية):

لم نجد لإمام الحرمين استعمالا لقياس الأولى في كتاب (الإرشاد والشامل) ولم يتعرض له في كتاب البرهان بالإبطال أو التصحيح.

ولكنه استعمله في النظامية مثبتا صفتي السمع والبصر لله تعالى.

يقول إمام الحرمين: (يجب وصف الله تعالى بكونه سميعا بصيرا، والدليل عليه أن الواحد منا إذا أبصر فإنه يجري منه تحديق في جهة المرئي واتصال أشعة به، على مجرى العادة، وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه، والإدراك الحقيقي يقع وراء الاتصالات التي ذكرناها، وذلك الإدراك له مزية على العلم بالمغيب الـذي لم يدرك، فالرب تعالى يدرك المبصر والمسموع على الحقيقــة التي ندركــه عليهــا، ويتعـالى عما تتصف به الحـواس والحـدق والأصمخة، كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال، ويقدر من غير فرض جارحة وأداة، فمن وصف الإله بما ذكرناه من تحقيق الإدراك فقد وافق المعنى، ونحن نقطع باستحالة اتصافه بالإحساس والحدق والإصاخة، وإن أنكر منكر كونه مدركا لحقيقة الأشياء، فقد أثبت للمخلوق في الإحاطة والدرك مزية على الخالق.

(١٨٢) كتاب اللمع، ص ١٧٨.

ولاخفاء ببطلان ذلك وكيف يصح في العقل أن يخلق الرب للعبد الدرك الحقيقي وهو لا يدرك حقيقة ماخلق للعبد إدراك)[١٨٣].

وإنما لا يصح ذلك اعتبارا لما بين العبد والرب من فارق المخلوقية والخالقية، بل إن هذا الاعتبار يقتضي -كما قلنا سابقا- أولوية الخالق بالاتصاف بتلك الكمالات التي خلقها هو في العبد على النحو اللائق بذاته مادام يجوز اتصافها بتلك الكمالات.

٤ - الموقف السلفي من الاستدلال (بقياس الأولى):

وهذا القياس كان يسلكه السلف اتباعا للقرآن وبه كانوا يستدلون على أن الله يتصف بصفات الكمال اللائقة بذاته تعالى.

ويرى شيخ الإسلام أن هذا هو القياس الصحيح في إثبات الصفات فلا يجوز أن يستعمل في إثبات الصفات قياس التمثيل أو قياس الشمول بل يستخدم قياس الأولى، يقول شيخ الإسلام: (والله سبحانه وتعالى لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه، فإن الله لا مثل له بل له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل ولا في قياس شمول تستوي أفراده، ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزه عنه..)[١٨٤].

ويرى أن هذا القياس فطري وضروري، يقول شيخ الإسلام: (وأما هذا القياس) «قياس الأولى» ووجوب تنزيه الرب عن كل نقص ينزه عنه غيره ويذم به سواه، فهذا ضروري متفق عليه)[١٨٥].

ولقد أوضح شيخ الإسلام أن هذا القياس هو المنهج العقلي المستقيم الذي استعمله الإمام أحمد والأئمة من السلف، اتباعا للقرآن الذي سلك

---

(١٨٣) النظامية ص ٣١.
(١٨٤) الرسالة التدمرية تحقيق ابن عوده، ص ٥٠.
وانظر مفتاح السعادة ج ٢ ص ٨١.
(١٨٥) نقض تأسيس الجهمية، ج ٢، ص ٥٤٤.

هذا المسلك في تنزيه الباري عن صفات النقص. يقول شيخ الإسلام: (فإن الإمام أحمد ونحوه من الأئمة هم في ذلك جارون على المنهج الذي جاء به الكتاب والسنة، وهو المنهج العقلي المستقيم، فيستعملون في هذا الباب قياس الأولى والأحرى والتنبيه في باب النفي والإثبات، فما وجب إثباته للعباد من صفات المدح والحمد والكمال فالرب أولى بذلك، وما وجب تنزيه العباد عنه من النقص والعيب فالرب سبحانه أحق بتنزيهه وتقديسه عن العيوب والنقائص من الخلق. وبهذا جاء القرآن في مثل قوله ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾[186]. وفي مثل قوله ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا﴾[187] وغير ذلك، فإنه احتج على نفي ما يثبتونه له من الشريك والولد بأنهم ينزهون أنفسهم عن ذلك لأنه نقص وعيب عندهم، فإذا كانوا لايرضون بهذا الوصف ومثل السوء فكيف يصفون ربهم به ويجعلون لله مثل السوء بل ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾[188]. [189].

ومما قاله الإمام أحمد في إبطال دعوى الحلولية أنه في كل مكان وفي إثبات علوه على خلقه وإثبات عموم علمه لخلقه مع مباينته لهم على أساس أنه سبحانه وتعالى له المثل الأعلى - قوله: (قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظمة الرب شيء فقالوا أي مكان قلنا أجسامكم وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة ليس فيها من عظم الرب شيء . . .).

ووجدنا كل شيء أسفل منه مذموما بقول الله جل ثناؤه ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾[190] ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾[191].

ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلا كان في يده قدح من قوارير صاف، وفيه شراب صاف كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون

(١٨٦) سورة الروم آية ٢٨.
(١٨٧) سورة الزخرف آية ١٧.
(١٨٨) سورة النحل آية ٦٠.
(١٨٩) نقض التأسيس، ج ٢، ص ٥٣٥.
(١٩٠) سورة النساء آية ١٤٥.
(١٩١) سورة فصلت آية ٢٩.

ابن آدم في القدح، ولله المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء من خلقه.

وخصلة أخرى لو أن رجلا بنى دارا بجميع مرافقها ثم أغلق بابها وخرج منها كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره وكم سعة كل بيت من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فإن الله وله المثل الأعلى قد أحاط بجميع ماخلق وقد علم كيف هو وماهو من غيرأن يكون في شيء مما خلق)[١٩٢].

وقد أظهر شيخ الإسلام بوضوح ما تضمنه كلام الإمام أحمد السابق من إبطال دعوى الحلولية أنه في كل مكان وفي إثبات علوه على خلقه وإثبات عموم علمه لخلقه مع مباينته له، أوضح ما تضمنه كلام الإمام أحمد السابق من إثبات ذلك على أساس قياس الأولى، فذكر في بيان إبطال الإمام أحمد لدعوى الحلولية أن الانسان المخلوق الذي يجوز اتصافه بالنقص والعيب لا يجوز شرعا أن يكون حيث النجاسات والقاذورات، فمن باب أولى أن يتنزه الباري تعالى عن الحلول في أماكن النجاسة والقذارة. يقول شيخ الإسلام: (فسلك الإمام أحمد وغيره مع الاستدلال بالنصوص وبالإجماع مسلك الاستدلال بالفطرة والأقيسة العقلية الصحيحة المتضمنة للأولى.

وذلك أن النجاسات مما أمر الشارع باجتنابها والتنزه عنها وتوعد على ذلك بالعقاب، كما قال ﷺ في الحديث الصحيح «تنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه» وهذا مما علم بالاضطرار من دين الإسلام وهي مما فطرت القلوب على كراهتها[١٩٣] والنفور عنها واستحسان مجانبتها لكونها خبيثة، فإذا كان العبد المخلوق الموصوف بما شاء الله من النقص والعيب الذي يجب تنزيه الرب عنه، لا يجوز أن يكون حيث تكون النجاسات ولا أن يباشرها

---

(١٩٢) الرد على الجهمية ص ٥٠ ـ ٥٢.

(١٩٣) ذكره المنذري في الترغيب والترهيب عن أنس رضي الله عنه ثم قال رواه الدارقطني وقال: المحفوظ مرسل.
انظر الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، للإمام زكي الدين عبدالعظيم المنذري، ج ١، ص ١٣٩.

ويلاصقها لغير حاجة، وإذا كان لحاجة يجب تطهيرها، ثم إنه في حال صلاته لربه يجب عليه التطهير، فإذا أوجب الرب على عبده في حال مناجاته أن يتطهر له ويتنزه عن النجاسة، كان تنزيه الرب وتقديسه عن النجاسة أعظم وأكثر للعلم بأن الرب أحق بالتنزيه عن كل ما ينزه عنه غيره)(١٩٤).

ويقول: (وذكر الأئمة في الرد على الجهمية ما علمه المسلمون بضرورة حسهم وعقلهم ودينهم من تنزيهه عن أن يكون في أجوافهم وأحشائهم أيضا مع ماذكروه من تنزهه عن الأنجاس، لأن ذلك أقرب إلى حس الإنسان وبديهة عقله، فكلما كان المعلوم مما يحسه الإنسان ويعقله بديهة كان أعلم به لاسيما مع تكرر إحساسه به وعقله له.

وأيضا فنبهوا بذلك على ماذكره الله تعالى من كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم وإن الله تعالى حل في بطن مريم، فإن هذا تكفير لكل من قال في بشر أنه الله بطريق الأولى. فمن قال في الوجود كله ذلك أكفر وأكفر)(١٩٥).

وقال شيخ الإسلام موضحا لما قرره الإمام أحمد من إثبات علوه تعالى على خلقه مستخدما القياس الأولى: (ثم احتج «الإمام أحمد» بحجة أخرى من الأقيسة العقلية قال: «وجدنا كل شيء أسفل مذموما، قال الله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾(١٩٦) ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلْأَسْفَلِينَ﴾(١٩٧) وهذه الحجة من باب «قياس الأولى» وهو أن السفل مذموم في المخلوق حيث جعل الله أعداءه في أسفل السافلين، وذلك مستقر في فطر العباد حتى إن أتباع المضلين طلبوا أن يجعلوهم تحت أقدامهم ليكونوا من الأسفلين، وإذا كان هذا مما ينزه عنه المخلوق ويوصف به المذموم المعيب من المخلوق، فالرب تعالى أحق أن ينزه ويقدس عن أن يكون في السفل

(١٩٤) نقض تأسيس الجهمية، ج ٢، ص ٥٣٧.
(١٩٥) نقض تأسيس الجهمية، ج ٢ ص ٥٤١.
(١٩٦) سورة النساء آية ١٤٥.
(١٩٧) سورة فصلت آية ٢٩.

أو يكون موصوفا بالسفل هو أو شيء منه أو يدخل ذلك في صفاته بوجه من الوجوه بل هو العلي الأعلى بكل وجه)[198].

ويقول شيخ الإسلام أيضا في توضيح ما قرره الإمام أحمد من عموم علمه تعالى مع مباينته لخلقه على أساس قياس الأولى: (ثم ذكر الإمام أحمد حجة اعتبارية عقلية قياسية لإمكان ذلك «أي إن الله مستو على عرشه وعلمه في كل مكان» هي من «باب الأولى» قال: ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلا كان في يده قدح من قوارير صاف وفيه شيء كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح، فالله سبحانه له المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء من خلقه.

قلت: وقد تقدم أن كل ما يثبت من صفات الكمال للخلق فالخالق أحق به وأولى.

فضرب أحمد رحمه الله مثلا وذكر قياسا، وهو أن العبد إذا أمكنه أن يحيط بصره بما في يده وقبضته من غير أن يكون داخلا فيه ولا محايثا له فالله سبحانه وتعالى أولى باستحقاق ذلك واتصافه به وأحق بأن لا يكون ذلك ممتنعا في حقه.

وذكر أحمد في ضمن هذا القياس قول الله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[199] فطابق لما ذكرناه من أن الله له قياس الأولى والأحرى بالمثل الأعلى، إذ القياس الأولى والأحرى هو من المثل الأعلى).

قال: (ثم ذكر قياسا آخر فقال: وخصلة أخرى لو أن رجلا بنى دارا بجميع مرافقها ثم أغلق بابها وخرج منها كان لا يخفى عليه كم بيت في داره وكم سعة كل بيت من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله سبحانه له المثل الأعلى قد أحاط بجميع ما خلق وقد علم كيف هو وماهو من غير أن يكون في جوف شيء مما خلق.

وهذا أيضا قياس عقلي من قياس الأولى قرر به إمكان العلم بدون المخالطة،

---

(١٩٨) نقض تأسيس الجهمية، ج ٢، ص ٥٤٣.
(١٩٩) سورة الروم آية ٢٧

فذكر أن العبد إذا فعل مصنوعا كدار بناها فإنه يعلم مقدارها وعدد بيوتها مع كونه ليس هو فيها لكونه هو بناها، فالله الذي خلق كل شيء أليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته ومقاديرها وصفاتها وإن لم يكن فيها محايثا لها وهذا من أبين الأدلة العقلية)[٢٠٠].

وكما استخدم الإمام أحمد قياس الأولى في إثبات العقائد على نحو ما قدمنا فكذلك استخدمه شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الباب في إثبات مباينة الخالق للمخلوق في الحقيقة وعدم التشابه بينهما وأن ذلك أولى من المباينة بين مخلوقات الآخرة ومخلوقات الدنيا رغم مابينهما من رابطة الاتصاف بالمخلوقية. يقول شيخ الإسلام: (فإن الله أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات من أصناف المطاعم والملابس والمناكح والمساكن، فأخبرنا أن فيها لبنا وعسلا وخمرا وماء ولحما وحريرا وذهبا وفضة وفاكهة وحورا وقصورا، وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: «ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء»[٢٠١].

وإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها بل بينهما من التباين مالا يعلمه إلا الله تعالى، فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق. ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا، إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق والموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق وهذا بين واضح)[٢٠٢].

وكذلك الروح تتصف بصفات فهي حية عالمة سميعة بصيرة ومع ذلك تباين ما يشاهد من المخلوقات.

فالله تعالى مع اتصافه بما يستحقه من صفات الكمال فهو أولى بمباينة

---

(٢٠٠) نقض تأسيس الجهمية، ج ٢، ص ٥٤٦.

(٢٠١) ذكره الطبري في تفسيره بسنده عن ابن عباس رضي الله عنه عند تفسير قوله تعالى: ﴿وأتوا به متشابها﴾.
جامع البيان عن تأويل أي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ج ١ ص ١٧٤.

(٢٠٢) التدمرية، ص ٤٧.

المخلوق من مباينة المخلوق للمخلوق.

يقول شيخ الإسلام: (والمقصود أن الروح إذا كانت موجودة حية عالمة قادرة سميعة بصيرة تصعد وتنزل وتذهب وتجيء ونحو ذلك من الصفات والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرا..

فاذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات.. فالخالق أولى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته.

وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدوه أو يكيفوه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيفوها)(٢٠٣).

ويقول في إثبات الصمدية لله تعالى وأنه أولى بتلك الصفة من الملائكة: (وكل من يحتاج إلى من يحمله أو يعينه على قيام ذاته وأفعاله فهو مفتقر إليه ليس مستغنيا عنه بنفسه، فكيف من يأكل ويشرب، والآكل والشارب أجوف، والمصمت الصمد أكمل من الآكل والشارب. ولهذا كانت الملائكة صمدا لا تأكل ولا تشرب. وقد تقدم أن كل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أولى به وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عن ذلك...)(٢٠٤).

وقال في حق المسيح وأمه: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾(٢٠٥) فجعل ذلك دليلا على نفي الألوهية، فدل ذلك على تنزيهه عن ذلك بطريق الأولى والأحرى)(٢٠٦).

ويقول شيخ الإسلام في إثبات إمكان المعاد: (يبين ذلك أن العلم بكون الشيء ممكنا في الخارج بكون العلم بوجوده أو بوجود ماذلك الشيء أولى

---

(٢٠٣) التدمرية، ص ٥٦.
(٢٠٤) التدمرية، ص ١٤١ - ١٤٢.
(٢٠٥) سورة المائدة آية ٧٥.
(٢٠٦) التدمرية، ص ١٤٣.

بالوجود منه، كما يذكره الله في كتابه في تقرير إمكان المعاد لقوله ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾(٢٠٧) وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾(٢٠٨)

وقوله ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ. أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾(٢٠٩).

وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾(٢١٠) وقوله ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ﴾(٢١١) إلى قوله ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ﴾(٢١٢) وأمثال ذلك مما يدل على أن إعادة الخلق أولى بالإمكان من ابتدائه وخلق الصغير أولى بالإمكان من خلق العظيم)(٢١٣).

(٢٠٧) سورة غافر آية ٥٧.
(٢٠٨) سورة الروم، آية ٢٧.
(٢٠٩) سورة القيامة، ٣٧ - ٤٠.
(٢١٠) سورة الأحقاف، آية ٣٣.
(٢١١) سورة يس، آية ٧٨.
(٢١٢) سورة يس آية ٨١.
(٢١٣) منهاج السنة النبوية، لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، ج ١، ص ٣٧٠.

الفصل الثامن

الاستدلال بالقياس المنطقي

١ ـ مفهومه وصورته:

ليس من قصدنا في مقدمة هذا الفصل التوسع في التعريف بالقياس المنطقي وأقسامه وأشكاله وشروطه ونتائجه، وإنما نكتفي من كل ذلك بما تدعو إليه ضرورة البحث فيما إذا كان إمام الحرمين قد استخدمه كطريق من طرقه في إثبات العقائد أم لا، وكذلك في بحث الموقف السلفي من ذلك القياس واستخدامه في علوم العقيدة. وفي هذه الحدود نقول ـ بيانا لمفهوم القياس المنطقي ـ إنه (قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر)[٢١٤].

وينقسم القياس المنطقي إلى اقتراني واستثنائي.

فالاقتراني هو مالم تذكر فيه النتيجة ولا نقيضها بالفعل[٢١٥] وصورته أن تقول مثلا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وهي النتيجة.

ويتكون القياس الاقتراني بهذه الصورة من مقدمتين يتضمنان ثلاثة حدود.

فالعالم هو الحد الأصغر، ومتغير هو الحد الأوسط وحادث هو الحد الأكبر.

والمقدمة التي فيها الحد الأصغر تسمى مقدمة صغرى والمقدمة التي فيها الحد الأكبر تسمى المقدمة الكبرى. والحد الأوسط يتكرر في المقدمتين.

ولهذا القياس أربعة أشكال حسب الحد الأوسط، فإذا كان الحد الأوسط

---

(٢١٤) البصائر النصيرية في علم المنطق، تأليف عمر بن سخلان الساوي، ص ٧٨ ـ ٧٩ وانظر معيار العلم في فن المنطق، ص١٠٥.

(٢١٥) انظر البصائر النصيرية، ص ٨٠.
وتيسير القواعد المنطقية (شرح الرسالة الشمسية)، ج ٢ ص١٢.

محمولا في المقدمة الصغرى موضوعا في المقدمة الكبرى سُمِّي الشكل الأول، وإن كان الحد الأوسط محمولا فيهما سُمِّي الشكل الثاني، والشكل الثالث أن يكون الحد الأوسط موضوعا فيهما، والشكل الرابع أن يكون الحد الأوسط موضوعا في المقدمة الصغرى محمولا في المقدمة الكبرى.

أما القياس الاستثنائي فهو ماذكرت فيه النتيجة أو نقيضها بالفعل[216].

وينقسم إلى متصل ومنفصل.

ومثال المتصل أن تقول: إن كان العالم حادثا فله صانع ولكنه حادث فله صانع.

وهو يتركب من مقدم وهو المقدمة الأولى الشرطية، وتالٍ وهو المقدمة الثانية الاستثنائية.

ولا ينتج إلا استثناء عين المقدم أو نقيض التالي أما استثناء نقيض المقدم أو عين التالي فغير ناتج.

وينقسم المنفصل إلى مانعة الجمع والخلو. وتسمى حقيقية.

وإلى مانعة الجمع.

وإلى مانعة الخلو.

ومثال مانعة الجمع والخلو أن تقول العدد إما زوج أو فرد فاستثناء المقدم أو التالي ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض المقدم أو التالي ينتج عين الآخر.

وإن كانت مانعة الجمع أنتج فيها استثناء العين نقيض الآخر ولا ينتج استثناء نقيض شيئا. نقول هذا العدد إما زائد أو ناقص لكنه زائد فهو ليس بناقص أو ناقص فهو ليس بزائد وإن قلت لكنه ليس بزائد لم ينتج وإن قلت لكنه ليس بناقص لم ينتج.

ومثال مانعة الخلو أن تقول الثوب إما غير أبيض او غير أسود فاستثناء نقيض أحدهما ينتج عين الآخر. فإذا قلت لكنه أبيض أنتج أنه غير أسود.

(٢١٦) انظر معيار العلم، ص ١٠٥ - ١٢٦ والبصائر النصيرية ص ٨٠. وتيسير القواعد المنطقية، ج ٢، ص ١٢.

أما استثناء عين أحدهما فلا ينتج فلو قلت لكنه غير أبيض لم ينتج[٢١٧].

٢ ـ موقف المتكلمين قبل إمام الحرمين من القياس المنطقي:

يقرر شيخ الإسلام أن المتكلمين من جميع الطوائف لم يستخدموا الطرق المنطقية في الاستدلال بل كانت لهم طرقهم الخاصة بهم.

وفي ذلك يقول: (ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت الى طريقتهم «المناطقة»، بل المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وسائر طوائف النظر كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها. وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبوحامد الغزالي وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره)[٢١٨].

ويؤكد هذا أيضا د. النشار في كتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام.

إذ يقول: (أظهر لنا النقد التحليلي لنصوص كثيرين من المتكلمين أن الباقلاني... وإمام الحرمين وكثيرين من المعتزلة خرجوا في أبحاثهم عن منطق أرسطو)[٢١٩].

ويقول أيضا: (كان للمتكلمين في العصر الكلامي الأول حول تكوين المنهج موقف مزدوج يتسم بما يأتي:

أولا : رفض المنطق الأرسطاليسي كمنهاج للبحث ومهاجمته.

ثانيا : الأخذ بمنهاج إسلامي خاص وضعه أو وضع أسسه علماء أصول الفقه وتناوله المتكلمون بالزيادة و التعديل. وقد استمر هذا المنهج في الفترة الأولى في جميع دوائر المتكلمين ـ معتزلة كانوا أو شيعة أو أشاعرة أو ماتريدية ـ بمعزل إلى أكبر حد عن المنطق الأرسطاليسي)[٢٢٠].

---

(٢١٧) انظر البصائر النصيرية ص ١٠١ ـ ١٠٣، ومعيار العلم، ص ١٢٣ ـ ١٢٧.
(٢١٨) الرد على المنطقيين، ص ٣٣٧.
(٢١٩) مناهج البحث، ص ٨١.
(٢٢٠) مناهج البحث، ص ٨٧.

٣ ـ مدى صحة القول باستخدام إمام الحرمين للقياس المنطقي:

رأينا في الفقرة السابقة أن المتكلمين لم يستخدموا المنطق كما قرر ذلك شيخ الإسلام، وأن أول من استخدم المنطق الغزالي فهو الذي مزجه بالأصول.

ومعنى ذلك أن إمام الحرمين لم يكن له اشتغال بالمنطق وأنه لم يستخدمه في مؤلفاته الكلامية.

أما الدكتور النشار فله رأيان متباينان في مدى تأثّر إمام الحرمين بالمنطق. فهو تارة يجزم بعدم تأثره بالمنطق كما مر معنا في الفقرة السابقة معتمدا كما يقول على دراسته التحليلية لنصوص إمام الحرمين.

وتارة يجزم بأن إمام الحرمين مزج الأصول بالمنطق ويقرر أنه إنما جزم بذلك نتيجة لاطلاعه على كتاب (البرهان) لإمام الحرمين.

ولعله يشير إلى ماجاء في البرهان من نقض إمام الحرمين لمناهج المتكلمين والاستعاضة عن ذلك بالبرهان المستد وبرهان الخلف[٢٢١].

يقول الدكتور النشار: (... ولكن مالبث علم الأصول أن اتجه وجهة أخرى على يد إمام الحرمين وقد كان المظنون أن إمام الحرمين قد سار على منهج المدرسة الكلامية الأصولية الأولى، إلا أنه تسنى لي بحث مخطوطة نادرة لكتاب (البرهان) فتبين لي أنه، وإن كان إمام الحرمين خالف المنطق الأرسطاليسي في نقاط كثيرة، قد تأثر به إلى حد ما. بل قد نجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه)[٢٢٢].

وهذا ما قرره الدكتور علي جبر أيضا إذ يقول: (وهنا يمكن القطع بأن إمام الحرمين لم يكن مقلدا لأئمة الأشعرية في طرق استدلالهم على عقائدهم، بل قد أتى بطريقة يقينية بعد أن انتقدهم في طرائقهم وإن كان في تقسيمه للبرهان إلى مستد وخلف متأثرا في ذلك بمنطق أرسطو)[٢٢٣].

---

(٢٢١) انظر البرهان ج ١، ص ١٥٧.

(٢٢٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٧٧.

(٢٢٣) إمام الحرمين وأثره في بناء المدرسة الأشعرية، ص ٢٣٣.

ويقول أيضا: (ثم انتقدها «يعني أدلة المتكلمين» ثم أخرج لنا منهجا مزدوجا من منهجه ومنهج أرسطو)(٢٢٤).

وبغض النظر عمّا وقع فيه الدكتور النشار من تناقض في حكمه على مدى تأثر إمام الحرمين بالمنطق الأرسطي، فإن علينا أن نبحث في مدى صحة ما يذهب إليه هو في قوله الثاني، وكذلك ما يذهب اليه الدكتور جبر من تأثر إمام الحرمين بهذا المنطق. مستدلين على ذلك باستعماله لقياس المستد وقياس الخلف.

ولهذا فسنعرض لمفهوم هذين القياسين: أعني القياس المستد وقياس الخلف عند إمام الحرمين وعند المناطقة لنرى مدى التوافق والاختلاف بينهما ومن ثم يتبين لنا هل ذكر إمام الحرمين للبرهان المستد وبرهان الخلف ينهض دليلا على أنه حاول مزج الأصول بالمنطق الأرسطي أم لا؟

أما البرهان المستد فهو مشتق من قولك استد الشيء إذا استقام(٢٢٥) فالمستد المستقيم.

وقد عرفه إمام الحرمين في البرهان بقوله: هو (النظر المفضي بالناظر إلى عين مطلوبة)(٢٢٦).

ولم يحدد إمام الحرمين صورة هذا النظر وهل هي مركبة من مقدمات متعددة وبشروط خاصة لصحة الإنتاج - كما هو الحال في القياس المنطقي - أم لا.

هذا من الناحية النظرية.

ومن الناحية التطبيقية فإننا لا نجده في كتاب البرهان يلتزم في نظره العقلي أي صيغة من صيغ الاستدلال الأرسطي كتلك التي ذكرناها في أول هذا الفصل.

ولهذا فإننا نرى أن القطع بانتهاج إمام الحرمين المنهج الأرسطي في النظر

---

(٢٢٤) إمام الحرمين وأثره في بناء المدرسة الأشعرية، ص ٢٢٧.
(٢٢٥) انظر اللسان، ج ٣، ص ٢٠٨ مادة سدد.
(٢٢٦) البرهان، ج ١، ص ١٥٧.

العقلي وأنه هو الذي مهد السبيل في ذلك للإمام الغزالي ـ نرى أن القطع بذلك مجازفة بالقول دون دليل واعتساف لنتائج لا تؤدي إليها المقدمات.

فالنظر العقلي لا يرتبط بالضرورة بالصيغة الأرسطية للاستدلال العقلي، بل هو في مقابل الاستدلال السمعي، وقد يكون باستخلاص النتيجة العقلية التي يدل عليها النظر في مقدمة واحدة أو في مقدمات متعددة. وقد يكون باستخلاص اللوازم الضرورية المترتبة على مضمون تلك المقدمة الواحدة أو المقدمات المتعددة حسب ما تدعو اليه حاجة الاستدلال.

وبالضرورة كان لدى علماء المسلمين ـ كما كان عند غيرهم ـ أنظار عقلية خاصة بهم قبل أن يعرفوا المنطق الأرسطي.

وكذلك فإن كلمة البرهان كلمة قرآنية واضحة المدلول عند مفكري المسلمين ومتداولة على أقلامهم دون أن يلتصق بها أي مفهوم أرسطي.

ووصف إمام الحرمين لهذا البرهان بالمستد أي المستقيم إنما هو اعتبار لما ينتهي اليه مثل هذا النظر العقلي من إثبات عين المقصود فهل هذا ينهض لإثبات أن إمام الحرمين اقترب من المنهج الأرسطي؟.

أما قياس الخلف فهو عند المناطقة مركب من مقدمتين إحداهما كاذبة فينتج نتيجة كاذبة.

فإذا أردت أن تنقض مذهب الخصم تأخذه وتجعله مقدمة في قياس ثم تضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق فينتج نتيجة بينة الكذب، فيتبين أن ذلك بسبب المقدمة الكاذبة التي هي مذهب الخصم وبالتالي يصح مذهب المستدل الذي هو نقيض مذهب الخصم.

مثاله: إذا أردت أن تبطل مذهب من يقول إن العالم أزلي فتجعله مقدمة في قياس.

فتقول: العالم أزلي وكل ما هو أزلي فلا يكون مؤلفا.

النتيجة: العالم لا يكون مؤلفا.

وهذه النتيجة بينة الكذب فلابد أن إحدى المقدمتين كاذبة ولكن القول أن كل ماهو أزلي لا يكون مؤلفا بين الصدق.

فينحصر الكـذب في القول: إن العالم أزلي[٢٢٧]، وهو مذهب الخصم فيتضح مذهب المستدل وهو أن العالم ليس بأزلي، وثبوت هذه النتيجة لم يكن عن طريق استدلال مستقيم ولكن عن طريق إبطال مذهب الخصم ولهذا سمي قياس خلف كما سيأتي.

ولقد ذكر الغزالي في معيار العلم أن القياس الحملي إذا كانت مقدمتاه صادقتين سمي قياسا مستقيما (وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق والأخرى كاذبة أو مشكوكا فيها وأنتج نتيجة بينة الكذب ليستدل بها على أن المقدمة كاذبة سمي قياس خلف)[٢٢٨].

ولقد ذكر ابن سينا ـ هذا القياس في الشفاء وضرب له أمثلة توضيحية فإذا كان (. . المطلوب مثلا: أن ليس كل جـ: ب . فنقول: إن كان قولنا: ليس كل جـ: ب كاذبا فكل جـ: ب.

ونضيف اليها مقدمة صادقة وهي: أن كل ب:أ ينتج من الاقترانات التي عددناها شرطية هكذا. إن كان قولنا: ليس كل جـ:ب كاذبا. فكل جـ:أ. ثم نقول: لكن ليس كل جـ:أ إذ هو خلف محال.

فيكون قد استثنى نقيض التالي، فينتج المقدم. وهو: أن كل جـ:ب[٢٢٩].

وهناك رأيان في سبب تسمية هذا القياس الخلف.

فبعضهم يرى أن سبب ذلك أن الخلف هو الكذب المناقض للصدق وقد أدرجت في المقدمات مقدمة كاذبة فسمي كذلك.

وبعضهم يرى أن سبب ذلك أنك ترجع من النتيجة إلى الخلف فلا تأتي الشيء من بابه بل تأتيه من ورائه وخلفه عن طريق نقيضه. والغزالي يرى أن لا مشاحة في هذين الرأيين[٢٣٠].

أمـا ابن سينـا فيرجح أنه إنما سمي بقياس الخلف لأن الخلف هو المحال

---

(٢٢٧) انظر معيار العلم، ص ١٢٧ - ١٢٨.
(٢٢٨) المصدر السابق نفسه، ص ١٢٧.
(٢٢٩) الشفا، المنطق القياس، ص ٤٠٨ - ٤٠٩.
(٢٣٠) انظر معيار العلم، ص ١٢٨.

فهذا القياس نتيجته محال.

يقول ابن سينا: (ومعنى قولهم قياس الخلف، أي القياس الذي يرد الكلام إلى المحال فان الخلف اسم للمحال).

ثم ذكر الرأي الآخر فقال: (وبعضهم قال إنما سمي قياس الخلف لأنه لا يأتي الشيء من بابه بل يأتيه من ورائه وخلفه إذ يأتيه من طريق نقيضه).

ثم رجح الرأي الاول قائلا: (والأوقع عندي أن الخلف المستعمل ههنا هو بمعنى المحال لا غير)[٢٣١].

هذا برهان الخلف وصورته عند المناطقة.

أما عند إمام الحرمين فيعرفه قائلا: (هو الذي لا يهجم بنفسه على تعين المقصود، ولكن يدير الناظر المقصود بين قسمي نفي وإثبات، ثم يقوم البرهان على استحالة النفي، فيحكم الناظر بالثبوت، أو يقوم على استحالة الثبوت فيحكم الناظر بالنفي)[٢٣٢].

ثم ضرب مثالا توضيحيا فمن أراد أن يعرف هل الباري في جهة أم يستحيل عليه ذلك..

فثبت عنده أن القديم يستحيل عليه أن يكون في جهة فيترتب عليه القضاء بثبوت موجود لا في جهة.

يقول إمام الحرمين: (إن من اعتقد على الثقة صانعا، ثم ردد النظر بين كونه في جهة وبين استحالة ذلك عليه، فلا يهجم النظر على موجود لافي جهة. ولكن يقوم البرهان القاطع على استحالة قديم في جهة، فيترتب عليه لزوم القضاء بموجود لافي جهة)[٢٣٣].

وهكذا يتضح لنا أن مفهوم هذا البرهان عند إمام الحرمين يفارق مفهومه عند المناطقة.

فالقضية والنتيجة عند المناطقة معروفة سلفا وإنما يراد إثباتها وذلك ببيان

---

(٢٣١) الشفا قسم المنطق ص ٤١١.
(٢٣٢) البرهان، ج ١، ص ١٥٧.
(٢٣٣) المصدر السابق نفسه، ص ١٥٧ - ١٥٨.

كذب نقيضها.

أما النتيجة أو المطلوب فغير معروف عند إمام الحرمين وإنما يردد الناظر المقصود بين نفي وإثبات كما سبق بيانه. فإذا بطل أحد الأمرين ثبتت صحة الآخر.

والذي يظهر لي أن بين برهان الخلف والسبر والتقسيم المنحصر عند إمام الحرمين عموماً وخصوصاً مطلقين.

فإذا أردنا أن نعرف هل العالم قديم أو حادث.. فنحصر المطلوب فنقول: العالم إما قديم أو حادث، ثم إذا قامت الدلالة على أنه ليس بقديم ثبت كونه حادثا. وإذا قامت الدلالة على كونه ليس بحادث ثبت كونه قديما. فهذا من قبيل السبر والتقسيم المنحصر ومن قبيل برهان الخلف. أما إذا أثبتنا كونه حادثا مباشرة فلا يكون من قبيل برهان الخلف، بل هو من السبر والتقسيم المنحصر.

٤ ـ الموقف السلفي من القياس المنطقي:

يذم العلماء السلفيون المنطق ويحذرون من الانبهار به فمنهم من اكتفى بتحريم الاشتغال به كابن الصلاح ومن تابعه[٢٣٤].

أما شيخ الإسلام فكان موقفه موقف الناقد فنقده بالدليل والبرهان وألف في نقده كتابه (الرد على المنطقيين) و(نقض المنطق) و(نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان). ويرى شيخ الإسلام أن المنطق لايحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد وأن قضاياه منها ماهو صادق ومنها ماهو باطل.

يقول شيخ الإسلام (فإني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني، لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها. ثم تبين لي فيها بعد خطأ طائفة من قضاياه. وكتبت في ذلك شيئا، ثم لما كنت بالاسكندرية اجتمع بي من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل

(٢٣٤) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام لجلال الدين السيوطي، ص ١.

والتضليل . .

وتبين لي أن كثيرا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصـول فساد قولهم في الإلهيات، مثل ماذكروه من تركب «الماهيات» من الصفات التي سموها «ذاتيات» وماذكروه من حصر طرق العلم فيها ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات «بل فيها ذكروه» من الحدود، التي بها تعرف «التصورات» بل ماذكروه من صور «القياس» ومواده «اليقينيات»)[٢٣٥].

(٢٣٥) الرد على المنطقيين، للإمام شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية، ص ٣.

الباب الثالث

منهجه
في الاستدلال السمعي بالقرآن على العقائد

الفصل الأول : الاستدلال بالنص.
الفصل الثاني : الاستدلال بالظاهر.
الفصل الثالث : منهج إمام الحرمين في تأويل الظواهر.
الفصل الرابع : نقد منهج إمام الحرمين في التأويل وبيان موقف السلف منه ومن التفويض.
الفصل الخامس : الاستدلال بالمفهوم.

تمهيد

القرآن الكريم هو الأساس الأول الذي تقوم عليه عقائد الإسلام وعباداته وأحكامه وتوجيهاته، والمصدر الأول الذي تستقي منه هذه العقائد والعبادات والأحكام والتوجيهات، وعليه تستند السنة فيما تضمنته من ذلك، وفي ضرورة الأخذ بها من تفصيل ما أجمله القرآن أو ما قررته ابتداء من أحكام، ولهذا كانت آياته من الأدلة السمعية الأولى لأنه قطعي الثبوت.

ويستدل إمام الحرمين على إثبات العقائد تارة بمنطوق القرآن وتارة بمفهومه سواء أكان مفهوم موافقة، وهو ما يسمى أيضا مفهوم الخطاب أو الفحوى، أو مفهوم مخالفة، وهو ما يسمى بدليل الخطاب.

ويقسم إمام الحرمين اللفظ إلى:

(١) مجمل وهو الذي يحتاج إلى بيان.

(٢) وما ليس بمجمل وهو الذي لا يحتاج إلى بيان.

ويقسم ماليس بمجمل من حيث قوة الدلالة إلى:

١ ـ نص وهو قطعي الدلالة.

٢ ـ ظاهر وهو ظني الدلالة.

يقول إمام الحرمين: والألفاظ تنقسم انقساما:

أولا : إلى المجمل، والمجمل الذي لا يستقل بإفادة المعنى إلى ماليس مجملا. . . .

فأما ماليس مجملا فينقسم إلى النص والظاهر. . .(١).

ولهذا سنعرض في الفصول الثلاثة التالية بالدراسة لمنهج إمام الحرمين في الاستدلال بمنطوق القرآن إمابالنص أو بالظاهر وبمفهومه.

ثم نختم هذا الباب بفصل رابع نتناول بالتعقيب منهج إمام الحرمين في الاستدلال بالقرآن على ضوء المذهب السلفي في ذلك.

---

(١) البرهان ج ١، ص ٥١١

الفصل الأول

الاستدلال بالنص

١ - تعريف النص:

عرف إمام الحرمين النص اصطلاحا بأنه (.. مالا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل)[٢]، وفي الكافية في الجدل بأنه (ما ارتفع بظهوره عن الاحتمال)[٣]. واستشهد باللغة على صحة هذا المعنى فقال: (وهذا قريب من معناه في اللغة، فإن العرب قالت لكل ما ارتفع أنه نص فقالت للمنارة منصة ويقال نص في سيره إذا أسرع وبالغ في رفع الخطا ويقال نصت الظبية جيدها إذا رفعته ومدته)[٤].

وبعد أن أيد تعريف النص ببيان المعنى اللغوي له عرض لتعريفات العلماء ذاكرا لها بصيغة التمريض فقال: (وقيل حده في الشريعة ما اعتدل ظاهره وباطنه.

وقيل: ما تعذر تخصيصه وتأويله.

وقيل: ما تأويله بتنزيله.

وقيل: مالا يصح فيه الرفع والإبقاء)[٥].

ولم ينسب إمام الحرمين هذه التعريفات التي ذكرها في الكافية إلى أحد من العلماء.

أما في البرهان فقد ذكر بعض تعريفات النص منسوبة إلى أصحابه من

---

(٢) البرهان ج ١، ص ٥١٢.
(٣) الكافية في الجدل، ص ٤٨.
(٤) الكافية في الجدل، ص ٤٨ - ٤٩.
(٥) الكافية في الجدل ص ٤٩.

الأشاعرة فقال: (وقد اختلفت عبارات الأصحاب في حقيقته «أي النص» فقال بعضهم: هو لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل.

وقال: بعض المتأخرين: هو لفظ مفيد استوى ظاهره وباطنه)[٦] ونلحظ أن بعض هذه التعريفات قيدت النص بأنه «لفظ» وهذا تعريف بعض المتأخرين وتعريف الأصحاب، ولهذا اعترض بعض المتكلمين على التعريف السابق بأن التقيد باللفظ يخرج الفحوى. والفحوى أو المفهوم يقع نصا وإن لم يصرح باللفظ.

ولكن إمام الحرمين ـ مع أنه استعمل كلمة الفحوى في تعريفه للنص ـ لم يقر هذا الاعتراض واعتبره ساقطا، يقول عارضا لهذا الاعتراض ورادّا عليه: (واعترض بعض المتكلمين على ذكر اللفظ في محاولة تحقيق النص فقال: الفحوى تقع نصا وإن لم يكن مصرحا به لفظا. وهذا السؤال ساقط، لأن الفحوى لا استقلال لها، وإنما هي مقتضى لفظ على نظم ونضد مخصوص، قال تعالى في سياق الأمر بالبر والنهي عن العقوق والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾[٧] فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيدا تحريم الضرب العنيف ناصا. وهو ملتقى من نظم مخصوص، فالفحوى إذا آيلة إلى معنى الألفاظ)[٨].

٢ ـ مراتب النص:

وللنص مرتبتان: مرتبة عليا ومرتبة أقل منها، والمرتبة العليا من النص هي التي يقتضي فيها النص معناه بنفسه قطعا دون حاجة إلى قرينة. بل إن القرينة الحالية والمقالية لا تأثير لها فيه، وذلك كذكر عدد في اللفظ معدود، فإذا قلت مثلا عندي ألف ريال فهذا نص في أنك تملك ألف ريال، ولا يجوز البتة حمل اللفظ على معنى آخر، فلا تؤثر في هذا القول القرائن ولا

---

(٦) البرهان ج ١، ص ٤١٣.
(٧) سورة الإسراء آية ٢٣.
(٨) البرهان ج ١، ص ٤١٣.

يتطرق إليه الاحتمال فلا يمكن حمله على أنك تملك أقل من الرقم المذكور، إلا إذا فرضنا أن القائل يهذي أو قال كلامه في حالة غفلة وذهول، أما إذا انحسمت هذه الاحتمالات فهذا اللفظ نص بل هو في المرتبة العليا من النص. يقول إمام الحرمين: (.. اللفظ إذا كان في اقتضاء معناه من عموم أو خصوص أو ما عداهما بحيث لا يفترض انصرافه عن مقتضاه بقرائن حالية، وفرض سؤال، وتقدير مراجعة واستفصال، في محاولة تخصيص أو تعميم ـ فهو الذي نعنيه، ولا يتطرق إلى هذا القسم إلا إمكان انطلاق اللسان بكلمة في غفوة أو غفلة وهو الذي يسمى الهذيان، أو إجراء كلمة ناصة في الوضع في معرض حكاية، أو محاولة تقويم اللسان على نضد حروفها. فإذا فرض انتفاء تخيل الهذيان به والتفاف اللسان وقصد الحكاية ومحاولة تقويم نظم الحروف، وتحقق قصد مطلق اللفظ إلى استعماله في معناه الموضوع له، فلا يتصور وراء ذلك انحراف اللفظ، وانصرافه عن معناه الذي وضع له، وهذا كذكر عدد في اللفظ معدود، فإنه ناص في المسميات المعدودة لا محيد عنها بتخيل قرينة، وكذلك ما لا يتطرق إليه تأويل، فهذا طرف والمقصود منه رمز إلى المرتبة العليا في النص لا استيعاب الأقسام)[٩].

أما المرتبة الثانية: من النص فهي التي يتأثر فيها النص في اقتضاء معناه بوجود القرائن، بحيث تنزل به من مرتبة النص إلى مرتبة الظاهر، وذلك كالاسم الواقع شرطا فإذا قلت: من أتاني أعطيته درهما فهو نص في العموم، بحيث يشمل كل من جاءك، ولكن لو قلت ذلك الكلام بعد ذكرك لأقوام معدودين فيمكن حمل هذا الشرط على أنك تعني من أتاك من هؤلاء القوم المذكورين أعطيته درهما، فهنا أثرت القرينة الحالية على الاسم الواقع شرطا فأنزلته من كونه نصا في العموم إلى كونه ظاهرا فيه لهذا الاحتمال وفي ذلك يقول إمام الحرمين: (... ما وضع في اللسان للعموم، فلو لم تثبت قرينة، وتبينا انتفاءها لقطعنا باقتضاء اللفظ للعموم نصا، ومن هذا القسم الاسم

(٩) البرهان ج ١، ص ٣٢٨ - ٣٣٠.

الواقع شرطا، وهو منحط عن النص في المرتبة الأولى، من جهة أن النص لا يغير مقتضاه قرينة كما تقدم، وإذا اقترن بالشرط ما يقتضي تخصيصا حمل على المخصوص ولم يعد خلفا ولا كلاما مثبجا[١٠]، وبيان ذلك بالمثال: أن الرجل إذا أجرى ذكر أقوام معدودين، فقال صاحب المجلس: من أتاني أعطيته دينارا، أمكن أن يحمل على الذين جرى ذكرهم)[١١].

مما سبق نرى أن إمام الحرمين يعتبر العدد في المرتبة العليا من النص وأن هذه المرتبة لا تؤثر فيها القرائن ولا يتطرق إليها احتمال إلا احتمال هذيان صاحبها.

ولكننا نجده لا يعتبر بعض ألفاظ العدد نصا في المسميات المعدودة، بل يجعل القرينة مؤثرة في العدد ولا يجعل المراد به التحديد، ومن ذلك أنه عرض أدلة القائلين بالمفهوم وبين ضعفها ومن هذه الأدلة استدلالهم بقوله تعالى ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾[١٢].

فقد جاء في رواية البخاري أن النبي ﷺ قال ـ بعد أن نزلت عليه هذه الآية: إنما خيرني الله فقال: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾، وسأزيده على السبعين[١٣].

وهذا يدل على أن النبي ﷺ أخذ بمفهوم الآية، فالآية بينت أن الله لن يغفر للمنافقين إن استغفر لهم النبي سبعين مرة، وما زاد على السبعين فمسكوت عنه، فقال النبي ﷺ ماقال. والسؤال هل المراد بالسبعين تحديد العدد، فيكون لفظ العدد نصا ولا تؤثر فيه قرينة؟ أم المراد بالسبعين مطلق العدد الكثير ولا يراد به التحديد؟ والاحتمال الأخير هو الذي ذهب إليه القاضي كما حكاه إمام الحرمين مرتضيا له إذ يقول: (وقد قال القاضي رضي

---

(١٠) جاء في اللسان، رجل مثبج: مضطرب الخلق مع طول، انظر لسان العرب للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، ج ٢ ص ٢٢٠.
(١١) البرهان ج ١، ص ٣٣٣.
(١٢) سورة التوبة آية ٨٠.
(١٣) رواه البخاري في صحيحه، فتح الباري، ج ٨ ص ٣٣٣.

الله عنه: من شدا طرفا من العربية لم يخف عليه أن قول الله تعالى لم يجر تحديدا بعدد، على تقدير أن الزائد عليه يخالفه، وإنما جرى ذلك مؤيسا من مغفرة المذكورين، وإن استغفر لهم ما يزيد على السبعين، فكيف يخفى مدرك هذا ـ وهو مقطوع به ـ عمن هو أفصح من نطق بالضاد)[١٤].

فالجويني لم يعتبر العدد هنا نصا في المعدود، بل هو يرى أن العدد هنا لا يراد به التحديد، وأن كونه لا يراد به التحديد، مسألة مقطوع بها وليست خلافية محتملة!!.

وبهذا يتضح لنا أن إمام الحرمين في نقده للمستدلين على المفهوم بهذه الآية وقول النبي ﷺ، قد خالف مذهبه في أن العدد نص في المعدود لا تؤثر فيه القرائن، وأنه في المرتبة العليا من النص. وأيضا لم يعتبر العدد نصا في قوله تعالى ﴿مَامَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[١٥] فيدي مثنى، فلابد من إثبات يدين لله سبحانه وتعالى ولكنه أول هذه الصفة بمعنى القدرة[١٦] والله سبحانه وتعالى له قدرة واحدة كما هو مذهبه يقول (وهو العالم بجميع المعلومات بعلم واحد والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة)[١٧].

فتأويله اليد بمعنى القدرة كأنه يقول يجوز إطلاق المثنى والمراد به المفرد أي يلزمه أن لا يكون العدد نصا. وكذلك يلزمه في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[١٨] مالزمه في الآية السابقة من أنه لا يرى أن العدد نص في المعدود أو يلزمه إثبات يدين لله سبحانه وتعالى وعدم تأويل اليد بمعنى القدره ليستقيم منهجه من أن العدد نص في المعدود وهو الصحيح.

٣ ـ عدم ندرة النصوص القرآنية:

يرفض إمام الحرمين مذهب كثير من الخائضين في الأصول الذين يقولون بندرة النصوص في الكتاب والسنة، حيث إنهم لم يعتبروا من الآيات

---

(١٤) البرهان ج ١، ص ٤٥٨ فقره ٣٦٣.
(١٥) سورة ص آية ٧٥.
(١٦) انظر الإرشاد، ص ١٥٦.
(١٧) الإرشاد، ص١٣٦.
(١٨) سورة المائدة، آية ٦٤.

والأحاديث على أنه من قبيل النص إلا عددًا قليلا منها وفي ذلك يقول إمام الحرمين: (ثم اعتقد كثير من الخائضين في الأصول عزة النصوص حتى قالوا: إن النص في الكتاب قوله عز وجل ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[١٩] وقوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللهِ﴾[٢٠] وما يظهر ظهورهما، ولايكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالى، وهو مرتبط حكم شرعي، وقضوا بندور النصوص في السنة. حتى عدوا أمثلة محدودة منها قوله ﷺ لأبي بردة ابن نيار الأسلمي في الأضحية، لما ضحى ولم يكن على النعت المشروع: «تجزئك ولا تجزئ أحدا بعدك»[٢١] وقوله عليه السلام: «واغد ياأنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها»[٢٢][٢٣].

وبعد أن بين خطأهم في اعتقادهم ندرة النصوص بين المقصود من النص وهو (الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات...)[٢٤].

وهذا المقصد مع تسليمه بأنه يصعب الحصول عليه من الصيغة نفسها ردا إلى اللغة ـ وهي المرتبة العليا من النص ـ فإنه يرى أنه لا يصعب الحصول عليه بمراعاة القرائن الحالية والمقالية، التي تجعل الصيغة نصا في المعنى، وإن كانت في المرتبة الثانية من النص. يقول إمام الحرمين: (وهذا

---

(١٩) الإخلاص آية ١.
(٢٠) الفتح آية ٢٩.
(٢١) روى البخاري في صحيحه في كتاب العيدين باب الأكل يوم النحر أن النبي ﷺ خطب يوم الأضحى وبين حكم الذبح قبل الصلاة وأنه لا يعتبر نسكا.
فقال أبوبردة بن نيار: (يارسول الله فإني نسكت شاتي قبل الصلاة... قال شاتك شاة لحم. قال يارسول الله فإن عندنا عناقا لنا جذعة هي أحب إليّ من شاتين أفتجزئ عني؟ قال نعم. ولن تجزئ عن أحد بعدك) فتح الباري ج ٢ ص ٤٤٨. ونحوه في سنن أبي داود ج ٣ ص ٩٦.
وروى أبويعلى في مسنده أن رجلا ذبح قبل أن يصلي رسول الله ﷺ يوم النحر فقال رسول الله ﷺ «لا تجزيء منك فقال يارسول الله إن عندي جذعة، قال «يجزئ عنك ولا يجزئ بعدك» مسند أبي جحفه ج ١، ص ٤٠٨. وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ثم قال: (رواه أبويعلى والطبراني في الكبير بنحوه ورجال الجميع ثقات) ج ٤ ص ٢٤ وما ذكره إمام الحرمين لم أقف عليه.
(٢٢) رواه مسلم في صحيحه في كتاب الحدود باب حد الزنا، صحيح مسلم بشرح النووي ج ١١ ص ٢٠٧.
(٢٣) برهان ج ١، ص ٤١٤.
(٢٤) برهان ج ١، ص ٤١٥.

أي المقصد من النص) وإن كان بعيدا حصوله بوضع الصيغ ردا إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية...).

ولهذا فالذين لا يراعون القرائن الحالية والمقالية كالإجماع واقتضاء العقل ومافي معناهما يخطئون فيحسبون ما هو نص ظاهرا يقول إمام الحرمين (وإذا نحن خضنا في باب التأويلات وإبانة بطلان معظم مسالك المؤولين، استبان للطالب الفطن أن جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص وقد تكون القرينة إجماعا واقتضاء عقل، وما في معناهما...)(٢٥).

٤ ـ من مواضع استدلال إمام الحرمين بالنصوص القرآنية على العقائد:

أولا ـ رؤية الله في الآخرة:

يعتبر إمام الحرمين قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(٢٦) نصا في إثبات رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة، مع أن النظر يأتي بعدة معان، فيأتي بمعنى الترقب والانتظار ويأتي بمعنى النظر العقلي، ويأتي بمعنى الترحم ويأتي بمعنى الإبصار وفي هذا يقول: (قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى، وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون في الجنان، وعدا من الله تعالى صدقا وقولا حقا، والدليل عليه نص الكتاب وهو قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(٢٧).

والنظر ينقسم معناه في اللغة، وتعتوره وصائل مختلفة على حسب اختلاف معانيه، فإن أريد به «الترقب» والانتظار استعمل من غير صلة قال الله تعالى في الإنباء عن أهوال المنافقين ومخاطبتهم المؤمنين، وقد حيل بينهم وبينهم ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾(٢٨) معناه: انتظرونا. وإن أريد بالنظر الفكر، وصل بفي فتقول: نظرت في الأمر إذا تدبرته، وإذا أريد به الترحم، وصل باللام، فتقول نظرت لفلان، وإذا أريد به الإبصار أي الرؤية وصل بإلى،

---

(٢٥) البرهان ج ١ ص ٤١٥ فقرة ٣١٥.
(٢٦) سورة القيامة آية ٢٢ ـ ٢٣.
(٢٧) سورة القيامة آية ٢٢ ـ ٢٣.
(٢٨) سورة الحديد آية ١٣.

والنظر في الآية التي احتججنا بها موصول بإلى خبر عن الوجوه الناظرة المستبشرة، فاقتضاء النظر إثبات الرؤية[29]. فالقرينة التي جعلت الآية نصا في إثبات الرؤية العقل، فهو يجوز رؤية الباري تعالى كما في النص السابق، ثم اللغة فهي التي حددت المعنى المراد بالنظر حسب أداة الوصل، ولهذا يقول إمام الحرمين (الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بإلى نص في الرؤية)[30]. ويضاف إلى ذلك اقتران النظر بالوجوه والإخبار به عنها كما سبق. فما الذي جعل المعتزلة لا يثبتون الرؤية بهذه الآية، ولماذا يؤولونها وهي نص كما قرره إمام الحرمين والنص لا يحتمل التأويل؟.

أقول: الذي منع المعتزلة من ذلك والذي جعلهم يرفضون كون الآية السابقة نصا في الموضوع وجعلهم يؤولونها:

أولا: زعمهم أن العقل يحيل رؤية الله، فرؤيته مستحيلة بالحواس وبدونها، ولأن من لوازم الرؤية إثبات الجهة وإثبات الجهة يستلزم التجسيم والباري تعالى ليس بجسم.

ثانيا: الآية السابقة معارضة - كما يرون - بآية أخرى وهي قوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾[31]. وقوله تعالى لموسى ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾[32] إجابة لسؤاله إياه قائلا: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[33] ولقد أبطل إمام الحرمين دعواهم استحالة الرؤية عقلا، ولكن أدلته التي استخدمها منطلقة من أصوله الأشعرية، ومنها نفي الجهة عن الله تعالى، وفي الوقت نفسه يثبت الرؤية، ولسنا الآن في صدد بيان اضطرابه في كلامه، ولكن نريد أن نصل إلى أن دعوى المعتزلة أن الرؤية مستحيلة عقلا غير مسلمة، ولذلك فلا تقبل هذه الدعوى كقرينة لإجازة صرف الآية السابقة عن معناها

---

(٢٩) الإرشاد ص ١٨١.
(٣٠) الإرشاد ص ١٨٤.
(٣١) سورة الأنعام آية ١٠٣.
(٣٢) سورة الأعراف آية ١٤٣
(٣٣) سورة الأعراف آية ١٤٣

الحقيقي بمجرد هذه الدعوى التي لا أساس لها.

أما دعوى أن الآية معارضة بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾[٣٤] فقد أجاب إمام الحرمين عنها قائلا: (قلنا في الكلام على هذه الآية مسالك. منها أن الرب تعالى لا يدرك جريا على ظاهر الآية بل يرى)[٣٥] أي كأنه يريد أن يقول: إن الآية تمنع الإدراك، والإدراك أخص من الرؤية، ولم تتعرض الآية للرؤية، والرؤية أعم، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

وهنالك جواب آخر ذكره ـ وهو مبني على التسليم بأن المراد بالإدراك هنا الرؤية، فمع التسليم بأن الإدراك بمعنى الرؤية، وجاءت آية تثبتها وآية تمنعها فإعمال الآيتين أولى من إلغاء إحداهما، ويتم الإعمال بحمل المطلق على المقيد فالآية التي تثبت الرؤية مقيدة للمؤمنين في الآخرة والتي تنفيها مطلقة.

يقول إمام الحرمين: (ثم هذه الآية مطلقة غير مختصة بالأوقات، وهي عامـة فيهـا، والآية التي استدللنا بها تنص على إثبات الرؤية في أوقات معلومة، فيتجه في طرق التأويل حمل المطلق على المقيد، فيحمل نفي الإدراك على أيام الدنيا)[٣٦].

أما قوله تعالى لموسى ﴿لَن تَرَانِى﴾[٣٧] والذي عارض المعتزلة بها إثبات الرؤية بقوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٣٨] فقد أجاب عن اعتراضهم قائلا: (وإن عارضونا بقوله تعالى في جواب موسى عليه السلام ﴿لَن تَرَانِى﴾[٣٩] فهذه الآية من أصدق الأدلة على ثبوت جواز الرؤية، فإن من اصطفاه الله لرسالته، واختاره واجتباه لنبوته، وخصصه بتكريمه وشرفه بتكليمه، يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه حثالة المعتزلة)[٤٠].

---

(٣٤) سورة الأنعام آية ١٠٣.
(٣٥) الإرشاد، ص ١٨٢.
(٣٦) الإرشاد، ص ١٨٣.
(٣٧) سورة الأعراف آية ١٤٣.
(٣٨) سورة القيامة آية ٢٢ ـ ٢٣.
(٣٩) سورة الأعراف آية ١٤٣.
(٤٠) الإرشاد، ص ١٨٣.

فالجويني قلب عليهم الدليل فالدليل الذي استدلوا به على نفي الرؤية، جعله نصا في إثباته، وبهذا لا تعارض بين هذه الآية والآية السابقة التي تثبت الرؤية، وبالتالي فلا يلتفت إلى اعتراض المعتزلة ومحاولتهم في تضعيف دلالة الآية السابقة عقلا وسمعا دلالة نصية على الرؤية، ونضيف إلى رد إمام الحرمين على المعتزلة أنه لو كان المقصود نفي الرؤية مطلقا في الدنيا والآخرة ومن جميع الناس وفي جميع الأحوال لرد الله على طلب موسى الرؤية بقوله: (لا أُرَى) وأما قوله ﴿لَن تَرَانِى﴾[41] فهو نفي للرؤية في الدنيا وهذا لا ينفي جوازها ولا سيما وقد سألها موسى عليه السلام كما قال إمام الحرمين.

ثانيا: تفرد الباري تعالى بخلق عموم المخلوقات:

ويعتبر إمام الحرمين الآيات الدالة على تفرد الباري تعالى بالخلق نصوصا في تقرير هذا المعنى ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[42] والمعتزلة لا تعتبر مثل هذه الآية نصا في تفرده تعالى بالخلق، لأنهم ينازعون في هذه القضية ويرون أن الانسان خالق لأفعاله الاختيارية، ولهذا فهم يرون الأية ظاهرة في العموم قابلة للتأويل. وإمام الحرمين يثبت هذه القضية بالمسلك العقلي والسمعي وفي هذا يقول: (ونحن نرسم على المخالفين ثلاثة أضرب من الكلام، فأما الضرب الأول فنتمسك فيه بالقواطع العقلية في خروج العبد عن كونه مخترعا، ونذكر في الضرب الثاني إلزامات للمعتزلة مأخذها العقول أيضا، والغرض منها إيضاح تناقض مذاهبهم، ونذكر في الضرب الثالث الأدلة السمعية الدالة على صحة انتحاء أهل الحق)[43].

ولا يهمنا هنا استدلالته العقلية والذي يعنينا استدلاله السمعي وقد وضحه قائلا: (فأما الضرب الثالث من الكلام فالغرض منه التعلق بالأدلة السمعية وهي تنقسم إلى ما يتلقى من مواقع إجماع الأمة، وإلى ما يستفاد

---

(٤١) سورة الأعراف آية ١٤٣.
(٤٢) سورة الأنعام آية ١٠٢.
(٤٣) الإرشاد، ص ١٨٨.

من نصـوص الكتـاب)(٤٤) فاستـدل على هذه القضية سمعا بالإجماع وبالنصوص القرآنية. والذي يعنينا هنا دراسة هذه النصوص القرآنية لبحث أسباب اعتباره إياها نصوصا قطعية في الدلالة على المطلوب لا تحتمل التأويل وما هي القرائن التي حفت بها حتى جعلتها في هذه المرتبة، ولقد وضح ذلك بقوله (... فأما نصوص الكتاب فمنها قوله تعالى ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(٤٥) والآية تقتضي تفـرد البـاري تعالى بخلق كل مخلوق، والاستـدلال بها يعتضـد بأنـا نعلم أن فحـواها يتضمن التمدح بالاختراع والإبداع، والتفرد بخلق كل شيء، فلو كان غيره خالقا مبدعا لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص، ولساغ للعبد أن يتمدح بأنه خالق كل شيء، ومراده أنه خالق لبعض المخلوقات)(٤٦).

ونستطيع أن نقرر أن إمام الحرمين يعتبر الآية السابقة نصا للقرائن التي حفت بها وهي:

١ ـ القرينة العقلية: فالقضية وهي تفرده تعالى بالخلق ثابتة عقلا، بناء على ما أورده في هذا المقام من الأدلة العقلية(٤٧) التي يطول الكلام بذكرها.

٢ ـ القرينة الحالية وهي ثبوت هذه القضية بالإجماع.

٣ ـ فحوى الآية وهو تضمنها للتمدح بالاختراع والإبداع.

ولا يتم هذا التمدح إلا إذا قرنا تفرده بالخلق، وقد اعترض المعتزلة على دعوى النصية في الآية السابقة قائلين. كما يحكيه إمام الحرمين عنهم: (هذا الذي تمسكتم به عموم، وللعلماء في الصيغ العامة مذهبان أحدهما جحد اقتضـاء الألفـاظ للعمـوم، والثـاني القول بالعموم مع المصير إلى تعرضه للتأويل، وكل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات، فلا يسوغ التمسك به في القطعيات)(٤٨). فالمعتزلة إذن لا يعتبرون الآية السابقة نصا بل هي محتملة

(٤٤) الإرشاد، ص ١٩٥.
(٤٥) سورة الأنعام آية ١٠٢.
(٤٦) الإرشاد، ص ١٩٨.
(٤٧) راجع الإرشاد ص ١٨٨ ـ ١٩٢ لترى (استدلاله العقلي في خروج العبد عن كونه مخترعا).
(٤٨) الإرشاد، ص ١٩٨.

ليست قطعية في محل النزاع.

وقد أجاب إمام الحرمين على اعتراض المعتزلة مؤكدا نصية الآية بناء على اقتضائها لإرادة التمدح إذ يقول: (.. لم نتمسك بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بإرادة التمدح، وبينا أن ذلك التمدح مفهوم من مقتضى الآية على قطع، ولا يستمر حمل الآية على الخصوص مع ما استيقناه من التمدح، والمفهوم وإن لم يستفد من مجرد النصوص فهو متلقى من القرائن)[49].

فالآية السابقة إذن لا تعتبر عنده نصا في تفرده تعالى بالخلق بمجرد الصيغة، ولكنها تعتبر كذلك باعتبار ما يحفها من قرائن أهمها إرادة التمدح التي تدل على أن المراد بالآية تفرد الباري بعموم الخلق، ولهذا يدل ـ قوله تعالى ﴿أَمْ جَعَلُواْ لله شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَـٰبَهَ ٱلْـخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ ٱلله خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[50].. . ـ يدل نصا على تفرد الباري تعالى بالخلق وهذه الدلالة قطعية، يقول إمام الحرمين (وهذه الآية نص في محل النزاع. وهناك معـارضة أخرى للمعتزلة الذين منعـوا أن تكون هذه الآيـة، كالآية السابقة، تدل نصًّا على عموم خلق الله لكل شيء لأن الشيء يطلق على القديم والحادث أي على الخالق والمخلوق فكيف يكون الله خالقا لنفسه؟.

يقول إمام الحرمين حكاية عنهم (فإن قالوا: هي متروكة الظاهر، وكذلك التي استدللتم بها قبل، فإن الظاهر في الآيتين يقتضي كون الرب تعالى خالق كل شيء، واسم الشيء يطلق على القديم والحادث)[51].

أجاب إمام الحرمين عن هذا الاعتراض بأن المخاطب لا يدخل تحت قضية الخطاب في مثل هذه المواضع، ثم ضرب لهذا مثالا بأن المتحدي الذي يتحدى الآخرين معلوم قطعا أنه لا يتحدى نفسه، فلا يدخل تحت قضية الخـطاب يقول إمام الحرمين: (.. المخاطب المتكلم في هذه المواضع لا

---

(49) الإرشاد، ص 199.
(50) سورة الرعد آية 16.
(51) الإرشاد، ص 199.

يدخل تحت قضية الخطاب، ونظير ذلك قول القائل: لا يلقاني خصم منطيق ولا جدل ذو تحقيق إلا أفحمته، فلا يتوهم عاقل دخول هذا المخبر عن نفسه تحت موجب كلامه، حتى يقدر كونه مفحما نفسه)[٥٢]. ثم عرض بالمعتزلة بأن اعتراضهم من قبيل الروغان والحيل فقال: (ولا تندرئ قواطع النصوص بالروغان والحيل)[٥٣] فليس كل اعتراض يقبل، لا سيما ما كان حيلة وروغانا. وعلى هذا فإن الآيات التي تصف الباري تعالى بأنه على كل شيء قدير، نصوص في إثبات تفرد الباري تعالى بالخلق، والقرينة التي تجعلها نصوصا في ذلك هو ماسبق ذكره آنفا من إرادة التمدح، يقول إمام الحرمين: (ونستدل بكل آية في كتاب الله دالة على تمدح الباري تعالى بكونه قادرا على كل شيء) وهذه الآية يؤولها المعتزلة بمنع العموم فيها على أن الله قادر على أفعال نفسه ولا يقدر على أفعال غيره، حيث يثبتون خلق الإنسان لأفعاله الاختيارية بقدرته هو، وقد حكى عنهم إمام الحرمين هذا التأويل مبطلا له فقال: (ولا معنى لذلك عند المعتزلة، فإن المعنى بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٥٤] أنه قادر على أفعال نفسه وليس بمقتدر على أفعال غيره، وإذا كان الأمر كذلك فالعبد أيضا قادر على كل شيء على هذا التأويل، ويبطل تمدح الباري عند التحصيل)[٥٥].

ثالثا: خلق الهداية والإضلال والختم والطبع:

ومن الآيات التي اعتبرها نصوصا آيات (دالة على تفرد الرب تعالى بهداية الخلق وإضلالهم، والطبع على قلوب الكفرة منهم)[٥٦] يقول إمام الحرمين عنها: (وهي نصوص لإبطال مذاهب مخالفي أهل الحق، ونحن نذكر غرضنا من آيات الهدى والضلال، ثم نتبعها بالآي المحتوية على ذكر الختم

---

(٥٢) الإرشاد، ص ١٩٩.
(٥٣) الإرشاد، ص ١٩٩.
(٥٤) سورة البقرة آية ٢٨٤.
(٥٥) الإرشاد، ص ٢٠٠.
(٥٦) الإرشاد، ص ٢١٠.

والطبع)[٥٧]. وهذه الآيات هي قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[٥٨].

وقوله تعالى ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾[٥٩].

وقوله تعالى ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[٦٠].

وقوله تعالى ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[٦١].

ويذهب إمام الحرمين إلى أنه لا يتجه حمل الهداية في الآيات السابقة إلا على خلق الإيمان، ولا يتجه حمل الإضلال إلا على خلق الإضلال، فهي نصوص قاطعة في ذلك يقول: (واعلم أن الهدى في هذه الآي لا يتجه حمله الا على خلق الإيمان، وكذلك لا يتجه حمل الإضلال على غير خلق الضلال)[٦٢] والهداية تأتي بعده بمعانٍ يقول إمام الحرمين: (وقد ترد الهداية ويراد بها إرشاد المؤمنين إلى مسالك الجنان والطرق المفضية إليها يوم القيامة، قال الله تعالى ﴿فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾[٦٣] فذكر تعالى المجاهدين في سبيله، وعنى بهم المهاجرين والأنصار، ثم قال: سيهديهم، فينبغي حمل الآية على ما ذكرناه. وقال الله تعالى في الكفار ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾[٦٤] معناه اسلكوا بهم إليها، والمعنى بقوله تعالى ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾[٦٥] ومعنى الآية، أنا دعوناهم فاستحبوا العمى على مادعوا إليه من الهدى، وإنما أشرنا إلى انقسام معنى الهدى والضلال،

---

(٥٧) الإرشاد ص ٢١٠.
(٥٨) سورة يونس آية ٢٥.
(٥٩) سورة القصص آية ٥٦.
(٦٠) سورة الأنعام آية ١٢٥.
(٦١) سورة الأعراف آية ١٧٨.
(٦٢) الإرشاد، ص ٢١١.
(٦٣) سورة محمد آية ٤، ٥.
(٦٤) سوره الصافات آية ٢٣.
(٦٥) سورة فصلت آية ١٧.

لتحيطوا علما بأننا لا ننكر ورود الهدى والضلال على غير معنى الخلق)[٦٦].

وإذا كان الجويني يرى أن الهداية تأتي لعدة معانٍ، فلماذا اعتبر الآيات التي ذكرناها في أول هذا الموضوع نصا في خلق الإيمان والإضلال وليست ظاهرا فيه؟.

يرى الجويني أن السبب في ذلك القرينة الموجودة في تلك الآيات فهي التي حددت كون الآية نصا في خلق الإيمان، يقول إمام الحرمين: (ولا سبيل إلى حملها على الدعوة، فإنه تعالى فصل بين الدعوة والهداية، فقال: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَـٰمِ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾[٦٧] فخصص الهداية، وعمم الدعوة وهذا مقتضى ما استدللنا به من الآيات. ولا وجه لحملها على الإرشاد إلى طريق الجنان، فإن الله تعالى علق الهداية على مشيئته وإرادته واختياره، وكل مستوجب الجنان، فحتم على الله عند المعتزلة أن يدخله الجنة. وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ﴾[٦٨] فصرح بأحكام الدنيا، وشرح الصدر وحرجه، وذكر الإسلام من أصدق الآيات على ما قلناه[٦٩]. ثم بين أنه لا يمكن للمعتزلة حمل الهداية في هذه الآيات على الدعوة وغيرها، وإن استشهدوا بالآيات السابقة التي تدل على أن الهداية تأتي بمعنى الدعوة وتأتي بمعنى الهداية إلى الجنان... يقول: (لابعد في حمل ما استشهدتم به على ما ذكرتموه، وإنما استدللنا بالآيات المفصلة المخصصة للهدي بقوم والضلالة بآخرين، مع التنصيص على ذكر الإسلام وشرح الصدور وحرجه له، ولا مجال لتأويلاتهم المزخرفة في النصوص التي استدللنا بها[٧٠] ـ ومن الآيات التي يعتبرها نصوصا آيات الطبع والختم مثل قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[٧١] وقوله تعالى ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ

---

(٦٦) الإرشاد، ص ٢١٢.
(٦٧) سورة يونس آية ٢٥.
(٦٨) سورة الأنعام آية ١٢٥.
(٦٩) الإرشاد، ص ٢١٢.
(٧٠) الإرشاد، ص ٢١٣.
(٧١) سورة البقرة آية ٧.

عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾(٧٢). وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْراً﴾(٧٣) ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَـٰسِيَةً﴾(٧٤) هذه الآيات يعتبرها نصوصا وفي ذلك يقول (فإن الآيات نصوص في أن الله تعالى يصرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد من أراد صرفه من العباد، قال الله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْراً﴾(٧٥) فاقتضت الآيات كون الأكنة مانعة من إدراك الإيمان)(٧٦) والقرينة في كونها نصوصا (أن الرب تعالى تمدح بهذه الآيات وأنبأ بها عن اقتهاره واقتداره على ضمائر العباد وأسرارهم وبين أن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء وصرح بذلك في قوله تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾(٧٧).

والمعتزلة لا تعتبر دلالة هذه الآيات قطعية على المعنى الذي ذهب إليه الجويني، ولقد أولوا هذه الآيات تأويلات بعيدة اعتبرها الجويني اضطرابا وحيرة منهم على حد تعبيره.

١ - فالبصريون كما يقول إمام الحرمين ذهبوا: (إلى حملها على تسمية الرب تعالى الكفرة بنبذ الكفر والضلال، قالوا فهذا معنى الطبع)(٧٨) والجويني يعتبر هذا التأويل ساقطا، لأن الآية احتفت بها قرينة هي إرادة التمدح، وأن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء كما سبق ذكره، ثم قال (فكيف يستجاز حمل هذه الآيات على تسمية وتلقيب؟ وكيف يسوغ ذلك اللبيب؟ والواحد منا لا يعجز عن التسميات والتلقيبات فما وجه استيثار الرب بسلطانه؟)(٧٩).

---

(٧٢) سورة النساء آية ١٥٥.
(٧٣) سورة الأنعام آية ٢٥.
(٧٤) سورة المائدة آية ١٣.
(٧٥) سورة الأنعام آية ٢٥.
(٧٦) الإرشاد، ٢١٤.
(٧٧) سورة الأنعام آية ١١٠.
(٧٨) الإرشاد، ٢١٣.
(٧٩) الإرشاد، ٢١٤.

٢ ـ وأما الجبائي وابنه فقد فسرا الآيات تفسيرا بشعا على حد تعبير إمام الحرمين إذ يقول: (وحمل الجبائي وابنه هذه الآيات على محمل بشع مؤذن بقلة اكتراثهما بالدين، وذلك أنهما قالا: من كفر وسم الله قلبه سمة يعلمها الملائكة، فإذا ختموا على القلوب تميزت لهم قلوب الكفار من أفئدة الأبرار، فهذا معنى الختم عندهما). وقد رد عليهما هذا التأويل بأنه مخالف لنص الكتاب فقال (وما ذكراه مخالفة لنص الكتاب وفحوى الخطاب)(٨٠).

رابعاً ـ عموم الإرادة الإلهية:

بعد أن قرر إمام الحرمين تفرد الباري تعالى بالخلق، واعتبر الآيات الدالة على ذلك نصوصا لا تقبل التأويل، لاقترانها بإرادة التمدح وموافقتها لأدلة العقول الدالة على ذلك، بعد أن قرر ذلك عقد فصلا يستدل فيه على أن ماشاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن الآيات الواردة في عموم المشيئة الإلهية لكل شيء نص في هذا المعنى.

فهو يعتقد أن كل ما يحدث في هذا الكون فالله يريده، سواء أكانت الحوادث نافعة أم ضارة، جائزة أم محرمة فكل شيء واقع بإرادة الله، يقول إمام الحرمين: (فمذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه، ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها نفعها وضرها)(٨١).

ولقد استدل إمام الحرمين على مذهبه في عموم الإرادة الإلهية لكل شيء بمسلك عقلي وسمعي. فمما استدل به سمعا على عموم الإرادة الإلهية قوله تعالى ﴿مَّا كَانُوٓاْ لِيُؤْمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾(٨٢) وكذلك قوله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾(٨٣). وقوله تعالى ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ

---

(٨٠) الإرشاد، ٢١٤.
(٨١) الإرشاد، ص ٢٣٧.
(٨٢) سورة الأنعام آية ١١١.
(٨٣) سورة الأنعام آية ٣٥.

صَدْرَهُ لِلإِسلَـٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[٨٤].

هذه الآيات يعتبرها إمام الحرمين نصوصا في إثبات عموم إرادة الله وأنها شاملة لجميع الحوادث يقول إمام الحرمين (ثم نتمسك بعد ذلك بنصوص الكتاب في وقوع الكائنات مرادة لله تعالى، قال الله عز وجل: (ولو أننا نزلنـا إليهم المـلائكة إلى قوله تعالى[٨٥]: ﴿مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُـوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْـهُدَىٰ﴾[٨٦] وقال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسلَـٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[٨٧] والنصوص التي استدللنا بها عند ذكر الهدى والضلال والطبع والختم كلها دالة على ما ننتحله)[٨٨].

خامسا - وجود الجن والشياطين:

ومن القضايا العقدية التي أثبتها إمام الحرمين بنصوص القرآن إثبات وجود الجن والشياطين. ولقد حكى إمام الحرمين عن معظم المعتزلة أنهم ينكرون الجن والشياطين، فأبطل إنكارهم لها وبين أن الآيات التي جاء فيها ذكر الجن والشياطين نص في إثباتهم. والقرينة على أن هذه الآيات نص في إثباتهم أن العقل لا يحيل وجودهم، يقول إمام الحرمين: (فان قيل بينوا مذهبكم في الجن والشياطين، قلنا: نحن قائلون بثبوتهم، وقد أنكرهم معظم المعتزلة، ودل إنكارهم اياهم على قلة مبالاتهم، وركاكة ديانتهم، فليس في إثباتهم مستحيل عقلي، وقد نصت نصوص الكتاب والسنة على إثباتهم. وحق اللبيب والمعتصم بحبل الدين، أن يثبت ما قضى العقل بجوازه، ونص الشرع على ثبوته، ولا يبقى لمن ينكر إبليس وجنوده، والشياطين المسخرين

(٨٤) سورة الأنعام آية ١٢٥.
(٨٥) تكملة الآيات ﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قُبُلًا ماكانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون﴾ سورة الأنعام آية ١١١.
(٨٦) سورة الأنعام آية ٣٥.
(٨٧) سورة الأنعام آية ١٢٥.
(٨٨) الإرشاد ٢٥٤.

في زمن سليمان، كما أنبأ عنهم آي من كتاب الله تعالى لا يحصيها مسكة في الدين، وعلقة يتشبث بها)[٨٩]. وإمام الحرمين يشير بها ذكر الى مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ..﴾[٩٠] وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُواْ﴾[٩١]. وقوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾[٩٢]. وقوله تعالى: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾[٩٣]. والآيات في سورة الناس التي أمر المؤمن أن يتعوذ ﴿مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾[٩٤].

سادسا ـ وقوع التحدي بالقرآن:

كما اعتبر إمام الحرمين ـ قوله تعالى ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[٩٥] ـ اعتبر هذه الآية نصاً في وقوع التحدي بالقرآن وقد استشهد بهذه الآية رادا بها على من يزعم أن القرآن لم يتحد به. إذ هناك بعض التساؤلات التي طرحها إمام الحرمين وأجاب عنها وهي تساؤلات تتعلق بثبوت نبوة محمد ﷺ وثبوت معجزته وهو القرآن. والتساؤل الأول: هل النبي أظهر القرآن؟ أم ظهر بعده؟ فأجاب محتجا بالضرورة بأن ظهور القرآن قد ثبت تواترا عن النبي ﷺ والضرورة لا تُدرأ بالحجاج، فإن ما ثبت تواترا يفيد العلم الضروري. والتساؤل الثاني المبني على التساؤل الأول يدور حول ما إذا كان النبي ﷺ قد تحدى بالقرآن وثبت عجز الأمم عن معارضته حقا؟

(٨٩) الإرشاد، ص ٣٢٣.
(٩٠) سورة الكهف آية ٥٠.
(٩١) سورة البقرة آية ١٠٢.
(٩٢) سورة الجن آية ١.
(٩٣) سورة النمل آية ٣٩.
(٩٤) سورة الناس.
(٩٥) سورة الإسراء آية ٨٨.

وقد حكاه إمام الحرمين قائلا: (فإن قيل: فإن سلم لكم ظهور ذلك في زمانه، فما دليلكم على تحديه به وتعجيزه الأمم بالدعاء إلى معارضته؟).

وكان ملخص جوابه أن وقوع التحدي قد ثبت تواترا، فهو معلوم على الضرورة، والجواب الآخر وهو ـ موضع استدلالنا هنا ـ قوله (وقد نصت آي القرآن على التحدي وتعجيز العرب ومنها قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[96] إلى غيرها من الآي في معناها)[97].

والقرينة الدالة على نصية هذه الآية في وقوع التحدي والإعجاز ـ كما يفهم من كلام إمام الحرمين ـ أن التحدي والتعجيز قد ثبت تواترا، ومن ثم أصبح العلم بوقوعه ضروريا وكانت الآية الدالة عليه نصا فيه.

سابعا ـ وجود الجنة والنار الآن:

اعتبر إمام الحرمين الآيات التي وردت في القرآن الكريم تتحدث عن قصة آدم وكونه دخل الجنة ثم خرج منها، والآيات التي تَعِدُهُ بالرد إليها، كل هذه الآيات اعتبرها إمام الحرمين نصوصا دالة على أن الجنة مخلوقة الآن وفي ذلك يقول: (الجنة والنار مخلوقتان، إذ لا يحيل العقل خلقهما، وقد شهدت بذلك آي من كتاب الله تعالى، منها قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[98] والإعداد يصرح بثبوت الشيء وتحققه. وقال تعالى ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾[99] وتواترت الأخبار في قصة آدم عليه السلام عن الجنة وإدخال آدم إياها، وبدور الزلة منه فيها، وإخراجه عنها ووعده الرد إليها، وكل ذلك ثابت قطعا، متلقى من فحوى الآيات المستفيض من نقل الأثبات والثقات)[100]. ويفهم من كلام إمام

---

(٩٦) سورة الإسراء آية ٨٨.
(٩٧) الإرشاد، ص ٣٤٦.
(٩٨) سورة آل عمران آية ١٣٣.
(٩٩) سورة النجم آية ١٣ ـ ١٥.
(١٠٠) الإرشاد ص ٣٧٨.

الحرمين هنا أن الآيات السابقة صريحة في وجود الجنة[١٠١] وأنها نص في الموضوع لا يحتمل التأويل، لذا اشتد نكيره على المعتزلة الذين أولوا الجنة التي دخلها آدم، وحملوها على بستان من بساتين الدنيا يقول: (وقد أنكرت طوائف من المعتزلة خلق الجنة والنار، وزعموا أن لا فائدة في خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب، وحملوا ما نصت الآية عليه في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الدنيا، وهذا تلاعب بالدين، وانسلال عن إجماع المسلمين. وما هذوا به من قولهم لا فائدة في خلق الجنة والنار في وقتنا ساقط لا محصول له...)[١٠٢] فالآية عنده إذن نص في أن الجنة التي دخلها آدم هي جنة الخلد، والسؤال إذا كانت لفظة جنة لها إطلاقان، وتطلق على جنة الخلد. وتطلق على بستان من بساتين الدنيا، وقد جاء في القرآن إطلاق الجنة على بستان من بساتين الدنيا في قوله تعالى ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾[١٠٣] وقوله تعالى ﴿إِنَّا بَلَوْنَـٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَـٰبَ ٱلْجَنَّةِ﴾[١٠٤] فسمى البستان جنة ـ إذا كان الأمر كذلك ـ فلماذا لم يعتبر الآية ظاهرا محتملة التأويل، ولماذا اشتد نكيره على المعتزلة الذين صرفوا المعنى عن الإطلاق الأول إلى الإطلاق الثاني؟ أقول يفهم من كلامه أن الآية أصبحت نصا للقرائن التي حفت بها وهي الفحوى وإجماع المسلمين. وأما القرينة التي احتج بها المعتزلة والتي حملتهم على صرف الآية عن ظاهرها، وهي عدم وجود فائدة من خلق الجنة والنار الآن، فلم يسلم لهم بهذا معتمدا على أصل من أصول الأشاعرة، وهو نفي الغرض عن أفعال الله تعالى يقول: (وما هذوا به، من قولهم لا فائدة في خلق الجنة في وقتنا، ساقط لا محصول له، فإن أفعال الباري تعالى لا تحمل على الأغراض على أصول أهل الحق،

---

(١٠١) فات إمام الحرمين الاستدلال على ما ذكره هنا من أن النار مخلوقة الآن ـ كالجنة ـ ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿النارُ يعرضون عليها غدوا وعشيا ويومَ تقوم الساعة أدْخِلوا آل فرعون أشد العذاب﴾ سورة غافر آية ٤٦.

(١٠٢) الإرشاد ص ٣٧٨.

(١٠٣) سورة الكهف آية ٣٥.

(١٠٤) سورة القلم آية ١٧.

وهو تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد)[١٠٥] قلت: نفيه الغرض من أفعال الله لا يسلم له، ولهذا لا يصح هذا جوابا على حجة المعتزلة. والذي أراه في هذه المسألة أن الغرض في خلقه الجنة والنار قد يخفى علينا، وعدم إحاطتنا بالحكمة من أفعاله تعالى لا يدل على نفيها، فعدم العلم ليس علماً بالعدم والله أعلم.

ومن هذا نرى أن الآية يراها المعتزلة ظاهرا لقرينة عقلية، ويراها الأشاعرة والسلف نصا لقرينة، وهي إجماع الأمة على ذلك مع عدم التسليم للمعتزلة بالحجة العقلية.

ثامنا - إثبات عذاب القبر:

يثبت أهل السنة والجماعة عذاب القبر، وقد ذهب إلى إثباته أيضا إمام الحرمين، واعتبر الآية الواردة في إثباته نصا لا تحتمل التأويل إذ يقول: (ومن الشواهد كذلك «أي على ثبوت عذاب القبر» من كتاب الله تعالى، قوله في قصة فرعون وآله ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾[١٠٦]. وهذا نص في إثبات عذاب القبر عليهم قبل الحشر، فإنه عز من قائل ذكر ذلك ثم قال: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾[١٠٧]).

فلماذا اعتبر الآية نصا لا ظاهرا؟

اعتبرها كذلك لأن عذاب القبر جائز عقلا وليس بمستحيل يقول: (فإنه «أي عذاب القبر» من مجوزات العقول، والله مقتدر على إحياء الميت)[١٠٨].

ثم إن الآية التي اعتبرها نصا في الدلالة على عذاب القبر عطف عليها قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة) وهي بذلك تتضمن تحديدا زمنيا لما يكون يوم القيامة من العذاب وما يكون قبل ذلك اليوم وهو عذاب القبر. وأيضا

---

(١٠٥) الإرشاد، ص ٣٧٨.
(١٠٦) سورة غافر آية ٤٥ - ٤٦.
(١٠٧) سورة غافر آية ٤٦.
(١٠٨) الإرشاد، ص ٣٧٥.

فالآية اعتضدت بأحاديث متواترة فيها يستعيذ النبي ﷺ من عذاب القبر[109] ولقد جاء في البرهان: (إن جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات، فهي نصوص وقد تكون القرينة إجماعا أو اقتضاء عقل وما في معناهما)[110].

تاسعا - إبطال مذهب الوعيدية في أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار:

استدل إمام الحرمين في إبطال مذهب الوعيدية الذين يرون أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار بقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[111] واعتبر الآية نصا في موضع النزاع تزعزع مذهبهم، فالذنب الذي لا يغفره الله هو الإشراك به، وبقية الذنوب تحت مشيئته، إن شاء عذب صاحبها وإن شاء غفر له. ومنع إمام الحرمين حمل الآية على التوبة. لأنها مقبولة حتما عند الخصوم وليست معلقة بالمشيئة، وأمر آخر هو أن التوبة تقبل حتى من الشرك والآية فرقت بين الشرك وبين سائر الذنوب. يقول إمام الحرمين (ثم يعارض استدلالهم بالاحتجاج بقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[112] وهذا نص في موضع النزاع، ولا سبيل لهم إلى حمل الآية على التوبة من وجهين: أحدهما أن قبول التوبة حتم عندهم، فلا يفيد تعلق المغفرة بالمشيئة، والثاني أنه تعالى فرق بين الشرك وبين ما دونه، والتوبة عن الشرك تحبطه وتجبه، كما أن التوبة عن المعاصي تسقط أوزارها)[113].

---

(١٠٩) انظر الإرشاد، ص ٣٧٥.
(١١٠) البرهان ج ١، ص ٤١٥.
(١١١) سورة النساء آية ٤٨.
(١١٢) سورة النساء آية ٤٨.
(١١٣) الإرشاد، ص ٣٨٩.

الفصـل الثانـي

الاستـدلال بالظاهـر

١ ـ تعريـف الظاهـر:

بدأ إمام الحرمين في دراسته للظاهر بذكر تعريفات العلماء له، فحكى تعريف القاضي بأنه (. . . لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهرا، وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة)[١١٤].

وينتقد إمام الحرمين هذا التعريف بأنه غير جامع، إذ يصدق على بعض الظواهر دون بعض فيقول: (والذي ذكره صحيح في بعض الظواهر، وتبقى من الظواهر أقسام لا تحويها العبارة التي ذكرها، فإنه ذكر تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز، وجعل وجه الظهور الجريان على الحقيقة)[١١٥].

ثم ذكر أمثلة للظاهر لا ينطبق عليها التعريف السابق فكلمة دابة حقيقتها تشمل كل مادب على الأرض والعرف يخصها بأشياء تدب وهو المجاز.

فلو وردت كلمة دابة، فالظاهر منها على هذا هو المجاز وهي الدواب المخصوصة، وتأويلها حملها على الحقيقة اللغوية وهي كل مادب على الأرض بعكس ماذكره القاضي.

ومن الأمثلة التي لا تدخل تحت تعريف القاضي أيضا لفظ الصلاة وغيرها من الألفاظ الشرعية التي لها حقيقة لغوية تخالف الحقيقة الشرعية.

فهي من قبيل الظاهر إذا حملت على الحقيقة الشرعية التي هي مجاز في

---

(١١٤) البرهان ج ١، ص ٤١٦.

(١١٥) البرهان ج ١، ص ٤١٦.

مما يجدر ذكره أن شيخ الإسلام وابن القيم لا يقران انقسام اللفظ إلى الحقيقة والمجاز ـ انظر مختصر الصواعق ص ٣٨٧.

الأصل وحملها على الحقيقة اللغوية، بناء على هذا، يصبح من قبيل التأويل، وذلك على عكس ماقاله القاضي. يقول إمام الحرمين: (ويخرج مما ذكره المجازات الشائعة المستفيضة في الناس المنتهية في جريانها، حائدة عن الحقيقة، إلى منتهى لا يفهم منها حقيقة موضوعها، كالدابة فإنها من دب يدب قطعا، وهي على بناء فاعل مترتب على قياس مطرد في الفعل المتصرف، وحملها على الدبيب المحض حيد عن الظاهر، فإنها مختصة بأشياء تدب، فهذا في ظاهره جهة المجاز، وتأويله جهة الحقيقة، وكذلك الألفاظ الشرعية كالصلاة وغيرها، فحقيقتها في ألفاظ الشرع من أبعد التأويلات، إذا طلب الطالب الحمل عليها)[116].

أقول ولكن نقل هذه الألفاظ عرفا أو شرعا ألا يجعل لها حقيقة عرفية وشرعية، ويكون مراد القاضي بالحقيقة أعم من الحقيقة اللغوية، أي إنها تشتمل على الحقيقة الشرعية والعرفية فيكون تعريفه جامعا مانعا؟

أما تعريف الأستاذ أبي إسحاق للظاهر فهو (لفظ معقول يبتدر إلى فهم البصير بجهة الفهم منه معنى وله عنده وجه في التأويل مسوغ لا يبتدره الظن والفهم ويخرج على هذا ما يظهر في جهة الحقيقة ويؤول في جهة المجاز وما يجري على الضد منه)[117].

وقد اكتفى إمام الحرمين بذكر التعريف دون أن يعلق عليه.

وهناك تعريفات أخرى للظاهر ذكرها إمام الحرمين دون أن ينسبها إلى أصحابها وقد ذكرها بصيغة التمريض وانتقد بعضها فقال: (وقد قيل حده «أي الظاهر» في الشريعة كل خطاب محتمل.

وقد قيل: كل لفظ في الشريعة فهو ظاهر.

فجعل هذا القائل: كل نص ظاهرا، وكل ظاهر نصا. وهذا بعيد جدا)[118].

---

(١١٦) البرهان ج ١، ص ٤١٧.
(١١٧) البرهان ج ١، ص ٤١٧، فقرة ٣١٧.
(١١٨) الكافية في الجدل، ص ٤٩.

وبعد استعراض إمام الحرمين للتعريفات السابقة، نذكر تعريفه للظاهر حيث عرفه بأنه: (. . . ماصح تأويله. أو ما علم معناه بلفظه مع إمكان غيره بما تريد على لفظه من دليل عقل أو شرع، أو ما أمكن تأويله على خلاف مقتضاه بدليل سواه واستعماله في اللغة، في كل ما أمكن خلافه من غير قطع على خلافه كقولهم: الظاهر من حال فلان ارتفاعه في أمره، وعلوه في شأنه إذا شاهدوا منه أمارات الدولة وارتفاع الحال.

ويقولون: ظاهر هذا المريض أنه لا يبرأ ولاينجو منه. والظاهر من فلان ستره وعدالته مع إمكان الخلاف في جميعه)[119].

وجاء في البرهان (فأمّا الظاهر الذي يتطرق إمكان التأويل إليه وإنما ظهوره في جهته مظنون غير مقطوع به)[120].

وعرفه في الورقات قائلا: (والظاهر ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر. ويؤول الظاهر بالدليل ويسمى ظاهرا بالدليل)[121].

٢ ـ أثر القرينة في تحويل الظاهر إلى نص والنص إلى ظاهر:

سبق أن ذكرنا مراتب النص وأن منها مالا تؤثر فيه قرينة وهي المرتبة العليا في النص، وهنـاك مرتبة أخرى للنص وهي التي تؤثر فيها القرينة فتجعله ظاهرا، وهذا كالاسم الواقع شرطا، وهكذا يظهر أثر القرينة في جعل النص ظاهرا، وقد تؤثر القرينة في الظاهر فتجعله نصا، فالذي لا يلتفت إلى القرينة يظن أن هذه الصيغة من قبيل الظاهر القابل للتأويل، وهي في الحقيقـة نص، يقول إمام الحرمين: (. . . ما وضع في اللسان للعموم، فلو لم تثبت قرينة، وتبينا انتفاءها لقطعنا باقتضاء اللفظ للعموم نصا. ومن هذا القسم الاسم الواقع شرطا. . .)[122].

ومن الأمثلة الدالة على أثر القرينة في تحويل النص ظاهرا كما يقول أن

(١١٩) الكافية في الجدل، ٤٩.
(١٢٠) البرهان ج ١، ص ٥١٣، فقرة ٤٢٦.
(١٢١) الورقات، ص ٦.
(١٢٢) البرهان ج ١، ص ٣٣٣.

تقول ـ وقد جرى ذكر أقوام معدودين ـ من أتاني أعطيته دينارا، فإنه يمكن في هذه الحالة حمل الكلام على الذين جرى ذكرهم، فهذه القرينة الحالية أثرت في هذا الشرط فجعلته ظاهرا في العموم ولولاها لكانت الصيغة نصا فيه.

ومن الأمثلة الدالة على أثر القرينة في تحويل الظاهر نصا، قوله تعالى في إثبات رؤية المؤمنين لربهم ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(١٢٣) فالمعتزلة اعتبروا هذه الآية من قبيل الظاهر مع أنها نص ـ كما سبق ذكره عند إمام الحرمين ـ في إثبات الرؤية للقرائن التي حفت بها من تعدية النظر بإلى، وإسناده إلى الوجوه وقد سبق تفصيل ذلك.

ومن الأمثلة كذلك الآيات التي تدل على تفرد الباري تعالى بالخلق مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(١٢٤). وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(١٢٥) .. فهذه الآيات نصوص في عموم خالقيته وعموم قدرته لما حفت به من القرائن(١٢٦).

يقول إمام الحرمين: (جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص، وقد تكون القرينة إجماعا واقتضاء عقل ومافي معناهما)(١٢٧).

٣ ـ أنـواع الظاهـر:

يرى إمام الحرمين أن الظاهر أنواع فهو يشمل صيغ الأمر وصيغ النهي والنفي الشرعي المطلق والصيغ الموضوعة في اللغة للعموم.

كما يشمل الأفعال والحروف.

فمطلق صيغة الأمر عنده ظاهر في الوجوب مؤولة في الندب والإباحة، ومطلق صيغة النهي ظاهر في التحريم مؤول في الحمل على التنزيه، والنفي الشرعي المطلق ظاهر في نفي الجواز مؤول في نفي الكمال. وكذلك جعل

---

(١٢٣) سورة القيامة آية ٢٢ ـ ٢٣.
(١٢٤) سورة الرعد آية ١٦.
(١٢٥) سورة البقرة آية ١٤٨.
(١٢٦) أنظر ص ٢٧١، ٢٧٥ من البحث.
(١٢٧) البرهان ج ١، ص ٤١٥.

الصيغة الموضوعة في اللغة للعموم على وجه العموم ظاهرا وحملها على وجه الخصوص تأويل[128].

وفي رأيي أن جعله الأصل في صيغ العموم كونها ظاهرا فيه مخالف لما قرره من أن الاسم الواقع شرطا ـ وهو من صيغ العموم ـ نص في العموم، ويمكن أن تؤثر فيه القرينة الحالية فتنزله إلى مرتبة الظاهر وقد سبق تقرير ذلك.

ووقوع الظاهر في الأحرف مثاله (... «إلى» فإنه ظاهر في التحديد والغاية مؤول في الحمل على الجمع...)[129].

٤ ـ موقف إمام الحرمين من الاستدلال بالظواهر القرآنية على العقائد:

والسؤال الآن: هل يأخذ إمام الحرمين بدلالة الظواهر القرآنية على مضموناتها من العقائد أخذا مطلقا أم يرفض الأخذ بها رفضا مطلقا أم إنّ موقفه من ذلك يختلف باختلاف علاقة هذه الظواهر بالدليل العقلي؟.

لقد مر إمام الحرمين في هذه القضية بمرحلتين: مرحلة (الإرشاد والشامل) ومرحلة (البرهان).

ففي مرحلة (الإرشاد والشامل) لا يأخذ بدلالة الظواهر القرآنية على العقائد بصفة مطلقة ولا يرفضها بصفة مطلقة.. ولكن يتوقف قبوله أو رفضه لها على مدى التوافق أو التعارض بينها وبين العقل، فإذا لم يعارضها العقل قبلها وإذا عارضها رفض قبولها وعمد إلى تأويلها بما يتفق مع الدلالة العقلية.

فللأدلة السمعية عند إمام الحرمين ثلاث حالات:

الأولى: ما يقطع فيها بثبوت مايدل عليه الدليل السمعي من العقائد، إذا كان هذا الدليل قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وهذا هو النص كما سبق أن شرحناه سابقا.

---

(١٢٨) أنظر البرهان ج ١، ص ٤١٨.

(١٢٩) أنظر البرهان ج ١، ص ٤١٩.

الثانية: ما يقبل فيها ما يدل عليه الدليل السمعي من العقائد دون قطع بها، إذا كان هذا الدليل ظني الثبوت، كأحاديث الآحاد أو كان قطعي الثبوت كالظواهر القرآنية المحتملة لمعان متعددة، ولم يكن هناك منافاة بين العقل ومضمونها العقدي.

الثالثة: ما يرفض فيها مايدل عليه الدليل السمعي من العقائد، إذا كان يرى مخالفتها للعقل مع تأويله لظاهر هذا الدليل بصرفه عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح - كما سيأتي مفهومه للتأويل - حتى ولو كان هذا الدليل قطعي الثبوت كالظواهر القرآنية.

ويتبين من هذا قبوله لدلالة الظواهر السمعية عند عدم مخالفتها للعقل ورفضه لدلالتها مع تأويله إياها عند مخالفتها للعقل كما تبدو له. يقول إمام الحرمين: (فإذا ثبتت هذه المقدمة «أي انقسام العقائد إلى ما يثبت عقلا وما يثبت سمعا وما يثبت بهما» فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله، أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها، لامجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها - فما هذا سبيله - فلا وجه إلا القطع به. وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلا في العقل، وثبتت أصولها قطعا، ولكن طرق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت مادل الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعا، وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل فهو مردود قطعا بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع ولا خفاء به)[١٣٠].

أما موقف إمام الحرمين في مرحلة (البرهان) فهو رفض الاستدلال بالظواهر السمعية على العقائد مطلقا، فلما كانت العقائد من الأمور القطعية فإنه لا يرى جواز الاستدلال عليها بأدلةٍ ظنية محتملة. يقول إمام الحرمين: (والوجه

(١٣٠) الإرشاد، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

تصدير هذا الفصل بأمرين أحدهما ـ إبانة بطلان الاستدلال بالظاهر فيما المطلوب منه القطع لأن ظهور معناه غير مقطوع به فلا يسوغ وضع الاستدلال به على ماهذا سبيله، وإن قدر ذلك من مستدل أشعر بجهله بأحد أمرين: إمّا بجهل كونه ظاهرا أو يعتقده نصا والأمر على خلاف مايقدره، وإمّا أن يجهل تمييز مواقع العلوم عن مجال الظنون والجاهل بالوجه الأول أحق بأن يعذر من الجاهل بالرتبة الثانية)[١٣١].

وسوف نتناول بالدراسة فيما يلي استدلال إمام الحرمين بنفي الظواهر القرآنية على العقائد وتأويله للبعض الآخر.

أولا ـ استدلال إمام الحرمين بالظواهر القرآنية ـ التي لا يرى معارضتها للعقل ـ على العقائد:

قلنا إن إمام الحرمين يستدل بالظواهر السمعية على بعض العقائد، إذا لم يكن بينها وبين العقل منافاة، ومن ذلك استدلاله على عدم عصمة الأنبياء من الصغائر وجواز التكليف بما لا يطاق وذلك على النحو الآتي:

١ ـ عدم عصمة الأنبياء من الصغائر:

يرى إمام الحرمين أن الأنبياء تجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة، فتجب عصمتهم عن الكذب، لأن مدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون عن الله.

كما تجب عصمتهم عن الفواحش المؤذنة بقلة الديانة لوقوع الإجماع على ذلك.

أما صغائر الذنوب فالذي يغلب على ظنه جوازها على الأنبياء، وأدلته على الجواز قصص الأنبياء التي وردت في القرآن التي تشهد بذلك.

وعبر بغلبة الظن لأنه لم يقم عنده دليل قاطع سمعي على نفيها ولا على إثباتها. وبهذا يتضح لنا أن الآيات التي تحكي قصص الأنبياء ووقوع الزلات

---

(١٣١) البرهان ج ١ ص ٥١٤.

الصغيرة منهم يعتبرها إمام الحرمين من قبيل الظواهر. يقول إمام الحرمين: (ولم يقم عندي دليل قاطع سمعي على نفيها، ولا على إثباتها، إذ القواطع نصوص أو إجماع ولا إجماع إذ العلماء مختلفون في تجويز الصغائر على الأنبياء. . . .

فإن قيل: إذا كانت المسألة مظنونة، فما الأغلب على الظن عندكم؟ قلنا: الأغلب على الظن عندنا جوازها، وقد شهدت أقاصيص الأنبياء في آي من كتاب الله على ذلـك)(١٣٢).

وإمام الحرمين يشير إلى الآيات التي تحكي وقوع بعض الزلات من الأنبياء كأكل آدم من الشجرة التي نُهِيَ عنها، وقوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾(١٣٣). وسؤال نوح عليه السلام النجاة لابنه فقال له تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَـٰلِحٍ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَـٰهِلِينَ﴾(١٣٤) واستعجال داود عليه السلام في الحكم فتذكر خطأه ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾(١٣٥). ثم قال تعالى: ﴿فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ﴾(١٣٦)(١٣٧).

ثانيا ـ جواز التكليف بما لا يطاق:

ومما استدل عليه إمام الحرمين بالظواهر القرآنية استدلاله بذلك على جواز «التكليف بما لا يطاق».

إذ يجوز عقلا عند إمام الحرمين أن يكلف الله الخلق بما لا يطاق. ولقد أيد الجواز العقلي بظواهر من القرآن كما يدعي.. فالله قد أمر أبالهب أن يؤمن بما أخبر به النبي ﷺ، ومما أخبر به ﷺ أن أبالهب لا يؤمن. ويشير بذلـك إلى قولـه تعـالى إخبـارا عن مصـير أبي لهب ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ

---

(١٣٢) الإرشاد، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.
(١٣٣) سورة طه آية ١٢١.
(١٣٤) سورة هود آية ٤٦.
(١٣٥) سورة ص آية ٢٤.
(١٣٦) سورة ص آية ٢٥.
(١٣٧) أنظر عصمة الأنبياء للرازي، ص ١١، ١٩، ٧٣.

لَهَبٍ﴾[138]. فالله كما يزعم قد أمر أبالهب أن يصدق النبي في إخباره بأنه لن يصدقه.

وهذا جمع بين النقيضين.

كما استدل أيضا بقوله تعالى ﴿رَبَّنَا وَلاَتُحَمِّلْنَا مَالاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[139] على جواز وقوع التكليف بما لا يطاق.

ووجه الاستدلال أن التكليف بما لا يطاق لو لم يكن جائزا لما ساغت الاستعاذة منه.

يقول إمام الحرمين (فإن الله تعالى أمر أبالهب بأن يصدق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به، ومما أخبر به أنه لا يؤمن به، فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع نقيضين، وقد نطقت آي من كتاب الله بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به فقال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَالاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[140] فلو لم يكن ذلك ممكنا لما ساغت الاستعاذة منه)[141].

يقول شيخ الإسلام: (واحتجاجهم بقصة أبي لهب حجة باطلة، فإن الله أمر أبالهب بالإيمان قبل أن تنزل السورة، فلما أصر وعاند استحق الوعيد، كما استحق قوم نوح حين قيل له: ﴿أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ ءَامَنَ﴾[142]. وحين استحق الوعيد أخبر الله بالوعيد الذي يلحقه، ولم يكن حينئذ مأمورا أمرا يطلب به منه ذلك.

والشريعة طافحة بأن الأفعال المأمور بها مشروطة بالاستطاعة والقدرة. . .)[143].

---

(١٣٨) سورة المسد آية ٣

(١٣٩) سورة البقرة آية ٢٨٦.

(١٤٠) سورة البقرة آية ٢٨٦.

(١٤١) الإرشاد، ص ٢٢٨.

(١٤٢) سورة هود آية ٣٦.

(١٤٣) مجموع الفتاوي ج ٨ ص ٤٣٨.

ثالثا ـ رفض إمام الحرمين لدلالة الظواهر القرآنية التي يرى معارضتها للعقل مع تأويله لها:

سبق أن ذكرنا أن إمام الحرمين يرفض الاستدلال بالظواهر القرآنية على العقائد، إذا رأى معارضتها لما يثبت بالدليل العقلي ومن ثم يعمد إلى تأويل تلك الظواهر. ونظرا لأهمية قضية التأويل للظواهر القرآنية وما تتضمنه دراسة تلك القضية من مباحث كثيرة فقد رأيت أن أفرد لهذه الدراسة الفصل التالي.

الفصل الثالث

منهج إمام الحرمين في تأويل الظواهر

قبل أن نتناول بالعرض تأويلات إمام الحرمين للظواهر القرآنية التي يرى أنها تعارض الأدلة القطعية سواء كانت عقلية أم سمعية، قبل أن نتناول ذلك نعرض بالدراسة لمسلك التأويل عنده بيانا لمفهومه وأسبابه وحكمه وضوابطه.

١ - مفهوم التأويل:

للتأويل من حيث اللغة معنيان:

المعنى الأول: الحقيقة التي يؤول الكلام إليها، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج، فتأويل ما أخبر الله به في الجنة من مأكل ومشرب وما أخبر به من قيام الساعة وأحوال يوم القيامة هي الحقائق الموجودة أنفسها لا ما يتصور من معانيها في الأذهان.

ومن ذلك قوله تعالى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾(١٤٤). وقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾(١٤٥).

وقوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام ﴿يَٰأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾(١٤٦)(١٤٧).

---

(١٤٤) سورة الأعراف آية ٥٣.
(١٤٥) سورة النساء آية ٥٩.
(١٤٦) سورة يوسف آية ١٠٠.
(١٤٧) انظر مجموع الفتاوي ج ٥، ص ٣٦، وأنظر الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٧٦.

المعنى الثاني: التفسير والبيان وهذا هو اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث.

ومنه قول ابن جرير وغيره: 'القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا، يريد تفسيره، ومنه قول الإمام أحمد في كتابه (الرد على الجهمية: فيما تأولته من القرآن على غير تأويله)[148].

أما المعنى الثالث: للتأويل فهو المعنى الاصطلاحي وهو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى محتمل مرجوح لدليل. وهذا هو المعنى الاصطلاحي عند المتكلمين وعلماء الأصول والفقه. وهذا المعنى هو الذي اصطلحوا عليه ومثاله قوله ﷺ «الجار أحق بسقبه»[149] فظاهر الحديث ثبوت الشفعة للجار. وحمل الجار في الحديث المذكور على خصوص الشريك المقاسم محتمل مرجوح. ويعد هذا الحمل تأويلا. والدليل على هذا الحمل قوله ﷺ: «إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة»[150][151].

والمثال السابق يعد من قبيل التأويل الصحيح.

أما تأويل المتكلمين لليد في قوله تعالى ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[152] بالقدرة فهو أيضا تأويل بالمعنى الاصطلاحي، إذ صرفوا اليد عن معناه الحقيقي كما يليق بجلال الله إلى معنى مرجوح وهو القدرة. ولكن هذا التأويل يعد من قبيل التأويل الباطل فلا دليل صحيحًا يقتضي صرف اللفظ عن المعنى الراجح.

وإمام الحرمين يعني بالتأويل مفهومه الاصطلاحي، والذي ذكرته آنفا وهو صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح لدليل. فقد ذكر ركني التأويل في الشامل وهما:

---

(١٤٨) أنظر مجموع الفتاوي، ج ٥، ص ٣٥، والصواعق المرسلة ج ١، ص ١٧٨.
(١٤٩) رواه البخاري في صحيحه كتاب الشفعة. فتح الباري ج ٤ ص ٤٣٧، ح ٢٢٥٨.
(١٥٠) رواه البخاري في صحيحه كتاب الشفعة، فتح الباري ج ٤، ص ٤٣٦ ح ٢٢٥٧.
(١٥١) انظر مجموع الفتاوي ج ٥، ص ٣٥، الصواعق، ج ١، ص ١٧٨، أضواء البيان ج ١ ص ٣٢٩ - ٣٣٠. والصفات الخبرية بين الإثبات والتأويل. رسالة ماجستير ص ١٢١.
(١٥٢) سورة ص آية ٧٥.

(١) إزالة الظاهر.

(٢) تعيين المعنى المراد.

وذلك أثناء مناقشته لمن يأبى تأويل الاستواء، إذ يرى إمام الحرمين أنه من ينفي الجهة عن الباري فقد قال بأعظم ركني التأويل وهو إزالة الظاهر فالذي ينفي الجهة فقد أزال ظاهر الاستواء.

يقول إمام الحرمين (وإن صرح هؤلاء بنفي الجهات فقد وافقونا في المذهب، وقالوا بأعظم ركني التأويل، فإن الذي يحاذره منكرو التأويل إزالة الظواهر. والذي نفى الجهة فقد أزال ظاهر الاستواء ولكنه لم يعين للفظ الاستواء بعد تعريته عن ظاهره محملا، والمتأولون عينوا له محملا وإذا آل الأمر إلى ذلك فهو سهل المرام)[١٥٣].

فهذا النص يتضمن ركني التأويل عند إمام الحرمين وهما: عدم إرادة المعنى الظاهر للفظ لدليل، وحمله على معنى آخر محتمل. ويتضح من ذلك أن مفهومه للتأويل لا يخرج عن مفهومه الاصطلاحي عند المتكلمين والأصوليين.

ولقد عرفه في البرهان بأنه: (رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول وإنما يستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقا ومفهوما...)[١٥٤].

وهذا التعريف هو التعريف في اصطلاح المتأخرين والذي سبق أن ذكرته.

فقوله (رد الظاهر) بمعنى صرف اللفظ عن المعنى الظاهر أي المعنى الراجح، لأن المعنى الذي يظهر من اللفظ هو الراجح وإن كان يحتمل معنى آخر غير الظاهر فهو مرجوح.

وقوله (إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول) يعني بذلك إلى المعنى الآخر الذي هو غير الظاهر على حسب دعوى المؤول..

---

(١٥٣) الشامل، ص ٥١٢.

(١٥٤) البرهان ج ١، ص ٥١١

٢ ـ أسباب التأويل عند إمام الحرمين:

يعمد إمام الحرمين إلى تأويل الظواهر السمعية قرآنا أو سنة لأحد سببين:

السبب الأول: دعواه أن ظاهر الآية يتعارض مع الدليل العقلي ولهذا أول اليد في قوله تعالى: ﴿مَامَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(١٥٥) أولها بمعنى القدرة، والذي جعله يؤولها دعواه أن العقل قد دل على أن الخلق لا يقع إلا بالقدرة. يقول إمام الحرمين ـ ردا على أئمة المذهب الأشعري الذين يبطلون تأويل اليد بمعنى القدرة ـ يقول: (وهذا غير سديد، «أي منعهم لتأويل اليد بالقدرة» فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادرا، فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة..)(١٥٦).

ثم يقول أيضا: (فالظاهر متروك إذا والعقل حاكم بأن الذي يقع به الخلق القدرة).

وهكذا نرى دافعه نحو تأويل الآية وصرفها عن معناها الحقيقي، هو ماتوهمه من وجود تعارض بين ظاهر الآية وبين العقل، وهو أمر لا يسلم له.

أما السبب الثاني: فهو مايراه من التعارض بين ظاهر الآية ودليل سمعي آخر. ولهذا السبب يؤول قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَـٰرِ﴾(١٥٧) التي يدل ظاهرها على نفي رؤية الله مطلقا وذلك بتقييد الإطلاق فيها بأنه نفي للرؤية في الدنيا، وسبب ذلك التأويل تعارضها مع نص الآية الأخرى المثبتة لرؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة وهي قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(١٥٨)(١٥٩).

---

(١٥٥) سورة ص آية ٧٥.
(١٥٦) الإرشاد، ص ١٥٦.
(١٥٧) سورة الأنعام آية ١٠٣.
(١٥٨) سورة القيامة آية ٢٢ ـ ٢٣.
(١٥٩) انظر الإرشاد، ص ١٨٢.
وانظر الرد على الجهمية ص ٢٠.

٣ ـ التأويل بين الوجوب والترجيح في مرحلة (الإرشاد والشامل):

وإذا عرفنا مفهوم التأويل عند إمام الحرمين وأسبابه فما حكمه عنده؟

يرى إمام الحرمين أن التأويل لظواهر النصوص جائز بضوابط معينة وشروط محددة.

ودليله على الجواز الإجماع.

يقول إمام الحرمين: (وتأويل الظواهر على الجملة مسوغ، إذا استجمعت الشرائط التي سنصفها إن شاء الله.

ولم ينكر أصل التأويل ذو مذهب، وإنما الخلاف في التفاصيل، وإن قدرنا فيه خلافا، فالمعتمد في الرد على المخالف إجماع من سبق، فإن المستدلين بالظواهر كانوا يؤولونها في مظان التأويل، وهذا معلوم اضطرارا كما علم أصل الاستدلال)[١٦٠].

هذا حكم التأويل ـ في الجملة ـ عند إمام الحرمين، فماحكم تأويل آيات العقيدة عنده، هل يجيزه أو يوجبه؟ إذ إن هذا الموضوع هو الذي يعنينا في بحثنا هنا.

الواقع أن موقف إمام الحرمين من تأويل آيات العقيدة وحكمه عليه لم يكن واحدا في كتابيه الإرشاد والشامل، إذ إن موقفه من تأويل آيات الصفات وأحاديثها تردد فيهما بين الوجوب ومنع التفويض وذلك في كتاب الإرشاد، وجواز التفويض مع ترجيح التأويل في كتاب الشامل.

ويتضح إيجابه للتأويل في الإرشاد عندما ألزم به أئمة المذهب الأشعري وألزم به الحشوية على حد تعبيره.

فقد ذكر أن أئمة المذهب الأشعري قد ذهبوا إلى إثبات صفات زائدة على الذات كصفة اليد والعين والوجه، ثم بين المذهب الصحيح في ذلك كما يراه وهو حمل اليد على القدرة والعينين على البصر والوجه على الوجود، وفي ذلك يقول: (ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات

---

(١٦٠) البرهان ج ١، ص ٥١٥.

بظواهر هذه الآيات، لزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكا بالظاهر، فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه، لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكـرنـاه..)(١٦١).

أي إنـه يلزمهم بطرد التـأويل في جميع الصفات الخبرية فكما يؤولون الاستـواء والمجيء والجنب فيلزمهم تأويل العينين والوجه، لأن الدافع في التأويل في الأمرين واحد ولا وجه للتفرقة بينهما.

ويقول أيضا ملزما الحشوية على حد تعبيره بالتأويل:

(ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها، حتى إذا سلكوا مسلك التأويل، عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع، فمما يعارضون به قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾(١٦٢) فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر، حلو عقد إصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه، والتزموا فضائح لايبوء بها عاقل، وإن حملوا قوله ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾(١٦٣) وقوله ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَـٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾(١٦٤) على الإحاطة بالخفيات فقد تسوغوا التأويل...)(١٦٥).

وإمام الحرمين بهذا الكلام يرى أن الظاهر من لفظة (مع) هي معية الذات وأن حقيقتها كذلك.

فإذا مافسر الحشوية على حد تعبيره قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ بأنه معنـا بذاته ناقـض تفسيرهم حملهم الاستواء على العرش على الكون عليه.

وإن فسروها بأنه معنا بعلمه وإحاطته كان ذلك منهم تأويلا فيجب سلوك طريقة التأويل في بقية الآيات المثبتة للصفات الخبرية إذ لا فرق.

كما يتضح إيجابه للتأويل ومنعه للتفويض في جوابه لسائل يقول: (هلا

---

(١٦١) الإرشاد، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.
(١٦٢) سورة الحديد آية ٤.
(١٦٣) سورة الحديد آية ٤.
(١٦٤) سورة المجادلة آية ٧.
(١٦٥) الإرشاد، ص ١٦٠.

أجريتم الآية يعني قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾(١٦٦) على ظاهرها من غير تعرض للتأويل، ومصيرا إلى أنها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله)، فهو يجيب على هذا التساؤل بقوله: (إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبئ عنه في ظاهر اللسان، وهو الاستقرار، فهو الالتزام للتجسيم، وإن تشكك في ذلك كان في حكم المصمم على اعتقاد التجسيم، وإن قطع باستحالة الاستقرار، فقد زال الظاهر والذي دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له، وإذا أزيل الظاهر قطعا فلا بد بعده في حمل الآية على محمل مستقيم في العقول مستقر في موجب الشرع، والإعراض عن التأويل حذارا من مواقعة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام، واستزلال العوام، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين، وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون...)(١٦٧).

وفي النص السابق يتضح ما يلي:

(١) إيجابه للتأويل وكونه حتما.

(٢) منعه للتفويض إذ لابد من تحديد معنى للآية بما يتفق مع العقل.

(٣) إن عدم التأويل وترك الآية بدون تحديد معنى أي التفويض يجر إلى محاذير كثيرة في العقيدة، إذ التفويض يؤدي إلى استزلال العوام وتطرق الشبهات إلى أصول الدين وتعريض القرآن للظنون وهذه أمور خطيرة على حد زعمه.

قلت: وهل يتصور أن يترك رسول الله ﷺ وصحابته وسلف الأمة الناس عرضة لهذه المخاطر فلا يبينون المحاذير التي التفت اليها المتكلمون(١٦٨)؟؟

وهكذا يدل ما نقلناه هنا من كلام في الإرشاد على إيجابه للتأويل.

أما في الشامل فقد أجاز التفويض وذكر أنه مسلك لبعض الأئمة وأنه

(١٦٦) سورة طه آية ٥.

(١٦٧) الإرشاد ص ٤١ - ٤٢.

(١٦٨) الجدير بالذكر أن إمام الحرمين سيأتي في آخر حياته في كتابه النظامية بمنع التأويل ويرى أنه بدعة متبعا السلف وإن كان قد أخطأ فظن أن السلف كانوا مفوضة.
راجع ص ٢٨٩ من البحث.

مذهب الإمام مالك رضي الله عنه.

فقال: (ومما يقع السؤال عنه كثيرا قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾(١٦٩) وقد افترق الأئمة في وجه الكلام على الآية، فتمنع بعضهم عن تأويلها وأجراها على تنزيلها ولكن مع القطع بنفي الجهات والمحاذيات والكيفية والكمية، وهذا القائل لا يستبعد أن يكون في القرآن أسرار لا يطلع عليها الخلائق، والرب تعالى مستأثر بعلمها، وإنما يجوز هذا القائل ذلك مع الاعتراف بأن المغيب عن الخلق من المعاني المكنونة المستأثر بعلمها المصونة، لا يكون مما تمس الحاجة إليه في عقد أو قضية تكليف... .وربما تشبث هؤلاء بقوله تعالى ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ... الآية﴾(١٧٠).

وقد عد أبوعمرو وكثير من الأئمة القراء الوقف على اسم الله من العزائم وقدروا قوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾(١٧١) ابتداء واستئنافًا.

ومما نقل عنه الانكفاف عن تأويل هذه الآية مالك رضي الله عنه، فإنه سئل عنها فقال: الاستواء معقول والكيف غير معقول والإيمان واجب والسؤال عنه بدعة.

فإن سلك سالك هذه الطريقة وكان يعتقد تقدس القديم عن مشابهة الحوادث ويؤمن باستوائه على عرشه وينكف عن تكييفه وتأويله فلا يعترض على من قال ذلك بما يقطع به(١٧٢).

ففي هذا النص نلاحظ ما يلي:

١ - تجويزه التفويض وهو ترك التأويل مع الشروط السابقة وهي نفي الجهات والمحاذيات والكيفية والكمية.

٢ - ذكره لحجة المفوضة وهي قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وأن

---

(١٦٩) سورة طة آية ٥.
(١٧٠) سورة آل عمران آية ٧.
(١٧١) سورة آل عمران آية ٧.
(١٧٢) الشامل ص ٥٥٠ - ٥٥١.

بعض الأئمة من القراء يرى الوقف على اسم الله من العزائم.

والذي يفهم من حجة المفوضة منع التأويل فما هو موقفه؟

لقد أجاز التفويض ولم يمنع التأويل بل رأى أن هذا هو الراجح. ويتضح لنا ذلك من النص التالي إذ يقول: (وقد سلك معظم أهل الحجاج طريقة التأويل، وقد قدمنا في ذلك طرقا، وبينا أن الذي يجتنبه أصحاب الظواهر إزالتها وتغييرها، ومن ينتم إلى الحق من الأئمة ومخلصي الأمة يعترف بتقدس الرب عن الجهات والمقابلات. وليس هذا مما يسع جهله، إذ الترخيص في جهل ذلك يتداعى إلى جملة العقائد، ومن أبدى في ذلك ريبا فليس منا ولسنا منهم. فإذا اعترف هؤلاء بإزالة الظواهر، إذ الاستواء المطلق المضاف إلى الأجسام ظاهرة ينبئ عما ينتحيه المشبهة ويبتغيه المجسمة، والمعترف بزوال الظواهر مترق عن الوقفة فإنا نعلم أن الاستواء إذا لم يكن تمكنا بالذات وتخصصا ببعض الجهات، فلابد أن يرجع إما إلى معنى القهر، وإما إلى معنى علو العظمة، وإما إلى فعل من أفعال الله عز وجل، ولا مزيد على هذه الأقسام. وإنما كان يستتب لوكان يتم للمعتقد تجويز إجراء الآية على ظاهرها، وتجويز تأويلها فكان يتقرر الوقف على ذلك[173].

فكأنه في العبارة السابقة يرجح مسلك التأويل، ولا يرى حتمية التفويض وهو ما تقتضيه الآية التي تشبث بها المفوض على حد تعبيره. فكيف إذن يفهم الآية السابقة التي احتج بها أهل التفويض على منع التأويل؟

قال: (وأما الآية فالكلام في الوقف عليها من أوجه: أحدها: أن من القراء من يقف على قوله ﴿والرَّاسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ وتقدير قوله ﴿يَقُولُونَ﴾ استئنافا. ولا يبعد أن يقال ﴿يَقُولُونَ﴾ في محل الحال للراسخين. وكان التقدير: ﴿والرَّاسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ قائلين آمنا به ومن سلك هذه الطريقة لم يقف على قوله ﴿فِى ٱلْعِلْمِ﴾.

والوجه الاخر في الكلام ما ارتضاه الزجاج حيث قال: أراد الرب تعالى بالمتشابه في الآية المواعيد التي انطوت عن الخلق عواقبها كمواقع الحشر،

(173) الشامل، ص 551 - 552.

والنشر، والساعة، وهي التي تقلب في السموات والأرض لا تأتي إلا بغتة، فوبخ الله تعالى الكفرة المعرضين عما ظهر من الآيات الباهرة المتشبثين باستعجال ماتوعدوا به من العذاب والعقاب، وباستكشاف موقع الساعة ومرساها ومختتم الدنيا ومنتهاها فوبخهم الله تعالى لما أصروا بالمتشابه وانحجزوا عن المتبين في الآيات الناجزة عُتُوًّا منهم وعنادا وتعللا في دفع الحق.

وهذه الآية المطلقة فسرتها آية من كتاب الله واضحة مشتملة على ذكر مساءلتهم عن الساعة، واستعجالهم العذاب وابتغائهم استزلال الناس والفتن بالتأويل، إذ قال الوعد والوعيد هو وقوعهما، وقد سمى الرب تعالى القيامة تأويلا في قوله ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إلا تَأْوِيلَهُ﴾[174] وهذا أحسن الوجوه في الكلام على الآية).

ثم ذكر أيضا وجهين آخرين فقال (وتكلم بعض الناس عليها من وجهين آخرين: أحدهما: أن التوبيخ إنما لحق من تتبع المتشابه وأضرب عن المحكمات وهذا ظاهر الآية، وهو مستنكر وفاقا. فإذا رام تأويل المتشابهات قبل العلم بالمحكمات زلّ وضل، فإن سبيل التأويل رد المتشابه إلى فحوى المحكم.

والوجه الآخر أن الآية إنما اشتملت على توبيخ من يبتغي الفتنة مع انتفاء التأويل وهذا منهي عنه وفاقا.

فإذا تمهدت هذه الطريقة وهي المرضية فقد ذكر أهل التأويل.... الخ[175] أي ذكروا أوجه تأويل آية الاستواء وهو ماشرع في ذكره بعد النص السابق.

مما سبق يتضح لنا أن له رأيا في الآية التي احتج بها المفوضة يخالف رأيهم، وأن الرأي الراجح لديه هو ماذهب إليه الزجاج، إذ قال بعد ذكره لرأيه (هذا أحسن الوجوه في الكلام على الآية) مع أن للآية أوجها أخرى،

(١٧٤) سورة الأعراف آية ٥٣.
(١٧٥) الشامل ص ٥٥٢ - ٥٥٣.

وجميع هذه الأوجه لا تمنع التأويل بل على جميع الأوجه فالتأويل جائز.

وهكذا يتضح أن موقف إمام الحرمين من تأويل آيات العقيدة في مرحلة الإرشاد والشامل تردد رأيه بين إيجاب التأويل ومنع التفويض، وبين تجويز التفويض وترجيح التأويل.

٤ ـ أنواع التأويل الباطل وضوابط التأويل عند إمام الحرمين:

إلا أن إمام الحرمين لا يفتح باب التأويل على مصراعيه، بل يجعل له ضوابطَ يجب مراعاتها، وعدم مراعاة هذه الضوابط تجعل التأويل باطلا، يقول: (ثم إذا ثبت جواز التأويل فلا يسوغ التحكم به اختصارا عليه، من غير عضد له بشيء.. فإذا وضح أن أصل التأويل مقبول، وتبين أن التحكم به مردود، فيفتح بعد ذلك الكلام في تفصيل التأويل، وما يعضد كل قسم منه من فنون الدليل[١٧٦].

وسأعرض لأنواع التأويل الباطل عند إمام الحرمين مع أنه ساقها في المسائل العملية، إلا أنّني أرى أنها تعكس رأيه بصورة عامة إزاء التأويل الباطل، سواء أكان في القضايا العملية أو القضايا الاعتقادية.

فمن أنواع التأويل الباطل عنده:

ـ كل تأويل غير مقترن بدليل يمنع إرادة الظاهر ويجيز المعنى المؤول. يقول إمام الحرمين: (ولا خلاف بين العالمين بالظواهر أن تأويلاتها لا تقبل غير مقترنة بأدلة)[١٧٧].

ولذا نجده يمنع مثلا تأويلات المعتزلة للآيات المثبتة لرؤية المؤمنين لله، فالمعتزلة يرفضون إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة ويؤولون النصوص التي تثبت الرؤية، وقد حملوا النظر في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[١٧٨] على الانتظار يقول القاضي عبدالجبار (فان قيل: النظر المذكور في الآية إذا لم يفد الرؤية فما تأويل الآية؟

(١٧٦) البرهان ج ١، ص ٥١٦.
(١٧٧) البرهان ج ١، ص ٥٣٣.
(١٧٨) سورة القيامة آية ٢٢ ـ ٢٣.

قيل له: قد قيل إن النظر المذكور هاهنا بمعنى الانتظار، فكأنه تعالى قال وجوه يومئذ ناظرة لثواب ربها منتظرة، والنظر بمعنى الانتظار قد ورد قال تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾(١٧٩) أي فانتظار، وقال عز وجل فيما يحكي عن بلقيس: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾(١٨٠) أي منتظرة(١٨١).

ودافع المعتزلة إلى هذا التأويل زعمهم أن إثبات الرؤية يناقض الدليل العقلي والسمعي.

أما الدليل العقلي: فيرون أن إثبات الرؤية يستلزم الجهة، والجهة من لوازم الأجسام، والله منزه عن ذلك بالدليل العقلي القاطع فيبطل ما أدى إليه.

أما الدليل السمعي: فيرون أن الله امتدح نفسه بأنه لا يدرك بالأبصار. قال تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾(١٨٢).

واستدلوا كذلك على قولهم باستحالة الرؤية بقوله تعالى ﴿لَن تَرَانِي﴾(١٨٣) جوابا لسؤال موسى عليه السلام الرؤية. قال تعالى حكاية عنه ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾(١٨٤) فأجابه سبحانه وتعالى بقوله ﴿لَن تَرَانِي﴾(١٨٥).

فاستدل المعتزلة بهذا الجواب بأن الله لا يرى مطلقا(١٨٦).

وبناء على هذه الأدلة وغيرها منعوا القول برؤية الله وتأولوا الآيات المثبتة لها.

فَبَيَّنَ إمام الحرمين، من حيث المبدأ - كما سبق تقريره في مبحث النص - أن قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(١٨٧) نص في إثبات الرؤية، والنصوص لا يتطرق إليها التأويل فلا يلتفت إلى تأويلاتهم.

(١٧٩) سورة البقرة آية ٢٨٠.
(١٨٠) سورة النمل آية ٣٥.
(١٨١) شرح الاصول الخمسة، ص ٢٤٥.
(١٨٢) سورة الأنعام آية ١٠٣.
(١٨٣) سورة الأعراف آية ١٤٣.
(١٨٤) سورة الأعراف آية ١٤٣.
(١٨٥) سورة الأعراف آية ١٤٣.
(١٨٦) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٢ - ٢٥٠.
(١٨٧) سورة القيامة آية ٢٢ - ٢٣.

أما أدلتهم العقلية والسمعية لنفي الرؤية فباطلة، فلا تنهض لنفي الرؤية ومنعها ومن ثم لا تعتبر أدلة مقتضية لتأويل الآيات المثبتة للرؤية وصرفها عن ظاهرها.

إذ يرى إمام الحرمين أن إثبات الرؤية لا يستلزم الجهة. فالله يرانا ويبصرنا وليس هو في جهة من المرئي(١٨٨).

ثم منع إمام الحرمين دليلهم السمعي الذي استندوا إليه في نفي الرؤية نفيا يقتضي تأويلها وهو قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ . .﴾(١٨٩) فالآية كما ذكرنا عنه من قبل تنفي الإدراك، والإدراك أخص من الرؤية ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

ثم لو سلم أن الإدراك بمعنى الرؤية، فالآية التي تنفي الإدراك مطلقة والآية الآخرى المثبتة للرؤية قيدت الرؤية بالآخرة، فيحمل المطلق على المقيد فالله تعالى لا تدركه الأبصار في الدنيا، ولكنها تراه في الآخرة، إعمالا للآيتين(١٩٠).

أما قوله تعالى: ﴿لَن تَرَانِي﴾(١٩١) فهو دليل على إثبات جواز الرؤية لا على نفي الجواز.

ووجه الاستدلال بالآية: أن الرؤية لو لم تكن جائزة لما صح من موسى عليه السلام طلبها، إذ لا يجوز أن يطلب المستحيل فطلب موسى دل على جوازها.

وغاية ما ينتهي إليه إمام الحرمين من إبطاله لأدلة المعتزلة على استحالة الرؤية، هو عدم اعتبار هذه الأدلة، ومن ثم يكون تأويلهم للنظر بالانتظار تأويلا باطلا لعدم اقترانه بدليل صحيح يوجبه.

ولما قلب الأشاعرة الدليل على المعتزلة حاول الأخيرون تأويل الآية وهي

---

(١٨٨) ومذهب السلف أن الجهة لا تطلق نفيا وإثباتا حتى ينظر في مقصود قائلها، انظر ص٥١٥ من البحث.

(١٨٩) سورة الأنعام آية ١٠٣.

(١٩٠) أنظر الإرشاد، ص ١٨١ - ١٨٣.

(١٩١) سورة الأعراف آية ١٤٣.

قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[192]. فحمل بعضهم كما يقول إمام الحرمين طلب الرؤية على أن موسى طلب علما ضروريا بالله.

وقال بعضهم: إنما سأل موسى الرؤية لقومه.

وقال بعضهم: إن موسى كان يعتقد جواز الرؤية غالطا[193].

وهذه التأويلات كما ترى لا دليل عليها، فهي إذن من التأويلات الباطلة.

ولقد أجاب إمام الحرمين على قول من حمل الرؤية على أن موسى طلب علما ضروريا بأن النظر الموصول بإلى نص في الرؤية.

ثم هذا يتناقض مع استدلالهم بقوله تعالى ﴿لَن تَرَانِي﴾ إذ حملوا الرؤية في الجواب على الرؤية الحقيقية وفي السؤال على طلب العلم الضروري..

وأما قولهم إن موسى عليه السلام طلب الرؤية لقومه، فهذا قول مخالف للنص فموسى عليه السلام أضاف الرؤية المسؤولة إلى نفسه، إذ قال (أرني) ثم لا يمكن لموسى عليه السلام أن يجاريهم فيطلب ما يعلم استحالته سواء لنفسه أو لقومه.

فلما طلبوا منه أن يجعل لهم إلها رد عليهم قائلا: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾.

وأما حملهم طلب موسى الرؤية غالطا فهذا ازدراء بالأنبياء.

وهذا مثل التأويلات التي تفقد ضوابطها من وجود الدليل الموجب للتأويل مع صحة المعنى المؤول. واعتبار إمام الحرمين لها من التأويلات الفاسدة لفقدان هذا الضابط.

ويطول بنا القول لو ذهبنا نتقصى تأويلات المعتزلة التي يعتبرها إمام الحرمين قد فقدت ضابط التأويل الصحيح في نظره، وهي الأدلة المقتضية لها، وقد ذكرنا بعض هذه المواضيع عند دراستنا للآيات التي يعتبرها إمام الحرمين نصا في معانيها ويعتبرها المعتزلة من قبيل الظواهر المؤولة، كتأويلاتهم للآيات الدالة على تفرده سبحانه وتعالى بعموم الخلق والآيات المثبتة لخلق

---

(١٩٢) سورة الأعراف آية ١٤٣.

(١٩٣) أنظر الإرشاد، ص ١٨٣ - ١٨٤.

الهداية والإضلال والمثبتة للختم والطبع.. الخ .[194].

ـ ومنها كل تأويل يلزم منه تجهيل صاحب الكلام أو جعله هازلا غير جاد. مثاله: لو قال (لا تمنع فلانا شيئا من مالي) ثم فسره بكسرة أو شربة فهذا يجعله جاهلا أو هازلا.

ومثاله لو قال: (رأيت جمعا من العلماء) وفسره بأنه يعني قطيعاً من البقر إذ هي على علم بما يصلحها، فهذا أيضا يجعل صاحبه جاهلا أو هازلا[195].

ومن التأويلات الباطلة كل تأويل يجعل من صاحب الكلام ملغزا مثل لو قال (رأيت أسدا) ثم أراد به رجلا أبخر أو دميما، إذ تشبيه الدميم أو الأبخر بالأسد مما لا يستعمل لغة، فكونه يريد الأبخر أو الدميم ينزل قوله منزلة الأحاجي والألغاز لا منزلة التعليم والتبيين فهذا تأويل باطل.

ـ وكذلك كل تأويل يلزم منه عدم فصاحة قائله وركاكة قوله وذلك كأن يريد الشاذ والنادر ويعبر عنه بألفاظ العموم.

كتفسير الأحناف لقوله ﷺ: (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل)[196] بأنه محمول على المكاتبة.

فهذا تأويل باطل وبعيد، إذ عبر النبي ﷺ بألفاظ العموم فكيف يحمل على صورة شاذة أو نادرة الوقوع ولا يحمل على الحرائر، فهذا التأويل يعود على أصل النص بالإبطال وكل ما كان كذلك فهو تأويل باطل[197].

٥ ـ طرق التأويل عند إمام الحرمين:

يسلك إمام الحرمين عدة مسالك في تأويل الظواهر السمعية حسب ما يقتضيه المقام وذلك على النحو التالي:

---

(١٩٤) انظر ص ٢٧١، ٣٧٦ من البحث.

(١٩٥) انظر البرهان فقرة ٤٣٨، ج ١، ص ٥٢٢.

(١٩٦) رواه الترمذي في كتاب النكاح باب ١٤ ج ٣ ص ٤٠٨، وقال أبوعيسى حديث حسن، وقال الشيخ محمد ناصر الدين الألباني حديث صحيح. ارواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ج ٦ ص٢٤٣.

(١٩٧) أنظر البرهان فقرة ٤٣١. ج ١ ص ٥١٧.

أولا : صرف اللفظ عن ظاهره بتقدير مضاف محذوف.
ثانيا : صرف اللفظ بحمل الإضافة على إضافة التملك، لا إضافة الصفة إلى الموصوف.
ثالثا : إذا كان ظاهر اللفظ العموم خصصه.
رابعا : إذا كان ظاهر اللفظ مطلقا قيده.
خامسا : يؤول بحمل اللفظ على معنى آخر يحتمله احتمالا مرجوحا.

وسوف تتضح لنا هذه المسالك بدرجة أكبر أثناء عرضنا لتأويلاته العقدية، وقد تحاشينا ذكر أمثلة تطبيقية خشية التكرار.

٦ ـ من تأويلات إمام الحرمين العقدية وإبطالها:

من الآيات والأحاديث التي اعتبرها إمام الحرمين من قبيل الظواهر المؤولة الآيات والأحاديث التي تتضمن إثبات الصفات الخبرية.

فالصفات الخبرية كالوجه واليدين والعين والقدم والساق والجنب والنزول والاستواء والمجيء والإتيان جميعها لم يثبتها إمام الحرمين لله تعالى، كما وردت بها الآيات والأحاديث الصحيحة، بل استضعف دلالة الآيات والأحاديث الصحيحة التي جاء فيها ذكر هذه الصفات على معانيها الدالة عليها وذلك للأسباب التالية:

١ ـ إن هذه الصفات لا تثبت عنده عقلا ومن ثم فظاهرها غير مؤيد بالدليل العقلي.
٢ ـ بعض هذه الصفات يناقض الدليل الدال على حدوث العالم، والدليل يجب طرده، وقد كرر هذا في عدة مواضع رافضا إثبات صفة الاستواء والنزول والمجيء.
٣ ـ أما البعض الآخر كالوجه واليدين، فهو يرى أنها لو أثبتت سمعا كما فعل أئمة المذهب الأشعري، للزم إثبات بقية الصفات. التي يرى في إثباتها لله تعالى إما وصفه تعالى بالحدوث، أو إبطال دليل حدث العالم.

هذا إجمال يأتي تفصيله في عرضنا لتأويل إمام الحرمين لكل صفة على حدة.

أولا ـ تأويله لصفة اليدين:

أثبت أئمة المذهب الأشعري قبل إمام الحرمين هذه الصفة لله تعالى سمعا، وقد حكى إمام الحرمين إثباتهم هذا وصرح بمخالفته لهم فيه، إذ عرض لأدلتهم ثم انتقدها، فالأئمة يمنعون حمل اليدين في قوله تعالى موبخا لإبليس: ﴿مَامَنَعَكَ أن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(١٩٨) على القدرة، إذ الحمل على القدرة يلغي فائدة التخصيص وبيان تميز آدم عليه السلام على إبليس، إذ جميع المخلوقات مخلوقة بالقدرة. يقول إمام الحرمين: (... ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على مادلت عليه دلالات العقول، استدل بقوله تعالى في توبيخ إبليس ﴿مَامَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(١٩٩).

قالوا ولا وجه لحمل اليدين على القدرة، إذ جملة المبدعات مخترعة لله تعالى بالقدرة، ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص)(٢٠٠).

وقد زيف إمام الحرمين دليلهم السابق وبين أن الآية من قبيل الظاهر، وأن الظاهر المفهوم منها غير مراد بالاتفاق، وذلك لأن ظاهر الآية أن الخلق وقع باليدين، والخلق إنما يقع بالقدرة، كما يدل على ذلك العقل، ولأن ظاهر الآية أن آدم استحق السجود لأنه مخلوق باليدين، والصحيح المتفق عليه أنه استحق السجود لأن الله أمر بذلك، لا لكونه مخلوقا باليدين وبهذا يكون ظاهر الآية غير مراد ويتعين التأويل.

وفي ذلك يقول إمام الحرمين: (.. وهذا ـ أي إثبات الأئمة السابقين عليه لليدين ـ غير سديد، فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادرا، فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة، ومما يوضح ماقلناه أن آدم عليه السلام ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق باليدين، وذلك متفق عليه مقضي به في موجب العقل، وإنما لزم السجود اتباعا لأمر الله، فإذا وجب على كل محقق القطع

(١٩٨) سورة ص آية ٧٥.
(١٩٩) سورة ص آية ٧٥.
(٢٠٠) الإرشاد، ص. ١٥٦.

بأن آدم عليه السلام لم يسجد له لأنه خلق باليدين، وظاهر الآية يقتضي اقتضاء السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية، فالظاهر متروك إذا والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به القدرة)[٢٠١].

قلت: سبق أن ذكرنا أن إمام الحرمين في عدم اعتباره لهذه الآية نصا قد جانب الصواب، وخالف مذهبه في أن العدد نص في المعدود، بل هو في المرتبة العليا من النص[٢٠٢]. هذا أمر، وأمر آخر وهو أنه جل وعلا ليس له قدرتان، حتى يؤول بهما لفظ اليدين. وإذا بطل التأويل بقيت الآية نصا في الدلالة على اليدين، وصح كون خلق آدم بيديه علة في استحقاق السجود لتمييزه بذلك عن غيره من المخلوقات عن طريق السنن الإلهية المعروفة.

وكون تميز آدم بخلقه باليدين علة في استحقاقه للسجود، كما يقول، لا يمنع من أنه استحق سجود إبليس له لأمر الله له بذلك أيضا كما دلت عليه آية أخرى، ومن ثم فإن دعوى إمام الحرمين أنه من المتفق عليه عدم استحقاق آدم للسجود بما خصص به من الخلق باليدين، هذه الدعوى غير صحيحة بل العقل يقضي بأن استحقاق الشيء الخاص لا يكون معللا بالأمور المشتركة بل تكون علته وجود صفة خاصة به.

وهنالك ملحوظة أخرى وهو أنه لا تنافي بين خلق آدم بيد الله[٢٠٣] كما نص في الآية، وبين كونه بقدرة الله، كما يقول إمام الحرمين، فالغارس يغرس الغرس بيده وذلك في نفس الوقت أثر لقدرته ولا تنافي.

أضف إلى ذلك أنه من الواضح أن فحوى الآية هو بيان ما يتميز به آدم على إبليس في الخلق، وهو كونه مخلوقا بيدي الله عز وجل وهذا هو الذي جعل الأئمة لا يؤولون اليدين بالقدرة، بل يعتبرونها نصا في معناها بناء على هذه الفحوى. فلماذا ينكر إمام الحرمين ذلك بينما سلك هذا الطريق في تقرير لعموم خلق الله لكل شيء، وذلك في قوله تعالى ﴿الله

(٢٠١) الإرشاد، ص ١٥٦.
(٢٠٢) راجع صفحة ٢٦٠ من الرسالة.
(٢٠٣) راجع ص ٣٢١ من الرسالة.

﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(٢٠٤) اعتبارا لفحوى الآية وهي أنها سيقت مساق التمدح ولا يكون التمدح على وجهه الصحيح في ذلك إلا بعموم الخلق.

فالفحوى معتبرة في تحويل الظاهر إلى نص عنده، وكان ينبغي أن يعتبرها كذلك في الآية المذكورة.

ثانيا - تأويله لصفة العين:

وكما أخطأ إمام الحرمين في تأويل الآية السابقة التي جاء فيها ذكر صفة اليدين لله تعالى، كذلك أخطأ في تأويل الآية التي جاء فيها إثبات صفة العين لله تعالى وهي قوله تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾(٢٠٥) فهذه الآية عند إمام الحرمين مزالة الظاهر بالاتفاق كما يقول، إذ يدّعي أن ظاهرها أن لله أعينا، وأن السفينة تجري في أعين الله، ولما كان هذا الظاهر غير مراد قطعا وجب تأويلها، ومراده من ذلك أن دلالة هذه الآية على إثبات صفة العين ليست قطعية، يقول إمام الحرمين: (فأما الآية المشتملة على ذكر العينين فمزالة الظاهر اتفاقا، وكذلك قوله تعالى في الإنباء عن سفينة نوح عليه السلام ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾(٢٠٦) ولم يثبت أحد من المنتمين إلى التحقيق أعينا لله تعالى، والمعنى بالآية أنها تجري بأعيننا، وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية، يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع...)(٢٠٧).

ومما نلحظه على نص إمام الحرمين السابق مايلي:

أولا: عدم وجود آية مشتملة على ذكر العينين، بل الآيات التي ذكرت هذه الصفة إما بصيغة المفرد أو بصيغة الجمع.

ثانيا: فات إمام الحرمين أن يقول: إن الآية ظاهرها يثبت آلهة كثيرة، إذْ أضيفت الأعين إلى ضمير الجمع.

---

(٢٠٤) سورة الزمر آية ٦٢.
(٢٠٥) سورة القمر آية ١٤.
(٢٠٦) سورة القمر آية ١٤.
(٢٠٧) الإرشاد، ص ١٥٧.

يقول ابن القيم: (. . . ودعوى الجهمي أن ظاهر هذه «يعني قوله تعالى» ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾(٢٠٨) إثبات أعين كثيرة كذب ظاهر، فإنه إن دل ظاهره على أعين كثيرة دل على خالقين كثيرين، وكذلك قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ إنما ظاهره بزعمك أعين كثيرة على ذوات متعددة لا على ذات واحدة. .)(٢٠٩).

ثالثا: من منع اتصاف الباري تعالى بعين واحدة، استدل بما رواه البخاري عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إن ربكم ليس بأعـــور»(٢١٠).

فبين ابن القيم أن هذا الحديث صريح في أنه ليس المراد إثبات عين واحدة ليس إلا، فإن ذلك عور ظاهر، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. .)(٢١١).

رابعا: إفراد هذه الصفة في آية وجمعها في آية أخرى، لا ينهض دليلا على نفي الصفة، فلغة العرب تتسع لذلك فقد يعبر عن الاثنين بلغة الجمع، يقول تعالى ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا. .﴾(٢١٢) فجمع القلوب والمخاطب مثنى.

وتارة تعبر بالواحد وتريد الاثنين تقول رأيت بعيني، ولا يفهم من ظاهر الخطاب أن المتكلم ليس له إلا عينٌ واحدة.

يقول ابن القيم: (إن لغة العرب متنوعة في إفراد المضاف وتثنيته وجمعه بحسب أحوال المضاف إليه، فإن أضافوا الواحد المتصل إلى مفرد أفردوه، وإن أضافوه الى اسم جمع ظاهرا أو مضمرا جمعوه، وإن أضافوه إلى اسم مثنى فالأفصح في لغتهم جمعه كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾(٢١٣) وإنما لهما قلبان وكقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾(٢١٤) وتقول العرب: "اضرب أعناقهما" وتارة يفردون المضاف فيقولون لسانهما وقلبهما وتارة

(٢٠٨) سورة القمر آية ١٤.
(٢٠٩) مختصر الصواعق، ص ٢٤.
(٢١٠) أخرجه البخاري في باب قوله تعالى (ولتصنع على عيني). فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، ج ١٣، ص ٣٨٩.
(٢١١) الصواعق المرسلة، ج ١، ص ٢٥٨.
(٢١٢) سورة التحريم آية ٤.
(٢١٣) سورة التحريم آية ٤.
(٢١٤) سورة المائدة آية ٣٨.

يثنون كقوله: «ظهراهما مثل ظهور الترسين». والقرآن إنما نزل بلغة العرب لا بلغة العجم والطماطم[٢١٥] والأنباط.. الذين أفسدوا الدين وتلاعبوا بالنصوص فجعلوها عرضة لتأويل الجاهلين...

ولا يلتبس على السامع قول المتكلم، نراك بأعيننا ونأخذ بأيدينا ولا يفهم منه بشر على وجه الأرض عيونا كثيرة على وجه واحد)[٢١٦].

خامسا: أستطيع أن أجزم أن الآية نص في إثبات العين حتى مع التسليم أن الآية معناها الحفظ والرعاية على نحو ماذكره إمام الحرمين، لأن استعمال لفظة العين للتعبير عن الحفظ والرعاية لا يصح لمن لم تكن له هذه الصفة حقيقة ثم لا يمكن أن يمتدح الله نفسه بما ليس فيه[٢١٧].

ثالثا - تأويله لصفة (الوجه):

يرى إمام الحرمين أنّ الآية التي جاء فيها إثبات صفة الوجه لله تعالى وهي قوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[٢١٨] يرى أن ظاهرها أن الفناء يشمل كل شيء حتى الذات والصفات الإلهية ماعدا صفة الوجه هذا هو الظاهر في نظر إمام الحرمين.

ولما كان هذا الظاهر باطلا حتما وجب عنده تأويل الآية.

والمقصد أن الآية ظاهر لا نص في إثبات صفة الوجه، ومن ثم لا تثبت بها تلك الصفة بل يجب تأويلها عنده. يقول إمام الحرمين (فلا وجه لحمل الوجه على صفة، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى، بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود...)[٢١٩].

وكلام إمام الحرمين ظاهر السقوط، فلا أحد يفهم من ظاهر الآية مافهم إمام الحرمين.

---

(٢١٥) الطماطم هو الأعجم الذي لا يفصح. لسان العرب ج ١٢ ص ٣٧١ مادة (طمم).
(٢١٦) مختصر الصواعق ص ٢٩.
(٢١٧) انظر العقيدة السلفية، د. محمود خفاجي، ص ٣٢٩، وشرح العقيدة الواسطية ص ٦٨ - ٦٩.
(٢١٨) سورة الرحمن آية ٢٦ - ٢٧.
(٢١٩) الإرشاد، ص ١٥٧.

بل إن السلف الصالح منعوا الجهمية من الاستدلال بهذه الآية على تقرير وقوع الفناء على الجنة والنار والعرش فمن باب الأوْلى أن يمنعوا دلالتها على مافهمه إمام الحرمين من أن الفناء يشمل الذات والصفات ماعدا الوجه، الأمر الذي جعله يؤول الوجه بالوجود.

يقول الإمام أحمد بن حنبل: (وأما العرش فلا يبيد ولا يذهب لأنه سقف الجنة، والله عليه فلا يهلك ولا يبيد. وأما قوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾(٢٢٠) فذلك أن الله أنزل ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾(٢٢١) قالت الملائكة: هلك أهل الأرض وطمعوا في البقاء فأنزل الله أن يخبر عن أهل السموات والأرض أنكم تموتون، فقال كل شيء من الحيوان هالك يعني ميت إلا وجهه أنه حي لا يموت فأيقنوا عند ذلك بالموت)(٢٢٢).

ثم إن أئمة المذهب الأشعري قبل إمام الحرمين يثبتون صفة الوجه لله تعالى بهذه الآية، جاء في الإبانة (فمن سألنا فقال أتقولون: إن لله سبحانه وجها؟

قيل له: نقول ذلك خلافا لما قاله المبتدعون وقد دل على ذلك قوله تعالى ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾(٢٢٣)(٢٢٤).

وكذلك فعل الباقلاني إذ استدل بالآية السابقة مثبا صفة الوجه(٢٢٥).

ولقد أكد البيهقي أن الوجه صفة لأن النعت في الآية السابقة وهي قوله تعالى ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾(٢٢٦) نعت للوجه يقول: (فأضاف الوجه إلى الذات، وأضاف النعت إلى الوجه، فقال: ﴿ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾(٢٢٧) ولو كان ذكر الوجه صلة، ولم يكن للذات صفة،

---

(٢٢٠) سورة القصص آية ٨٨.
(٢٢١) سورة الرحمن آية ٢٦.
(٢٢٢) الرد على الجهمية، ص ٥٨.
(٢٢٣) سورة الرحمن آية ٢٧.
(٢٢٤) الابانة ص ١٢٤ - ١٢٥.
(٢٢٥) أنظر التمهيد ص ٢٥٨.
(٢٢٦) سورة الرحمن ص ٢٧.
(٢٢٧) سورة الرحمن آية ٢٧.

لقال ذي الجلال والإكرام. فلما قال: ذو الجلال والإكرام، علمنا أنه نعت للوجه وهو صفة للذات)[٢٢٨].

ثم إنّ هنالك أحاديث كثيرة تتضمن إثبات هذه الصفة أعني الوجه للباري تعالى.

فمن ذلك الأدعية التي دعا بها الرسول ﷺ سائلا المولى بوجهه الكريم، ومنها نهي النبي أن يسأل بوجه الله إلا الجنة. ومنها حديث الحجاب ولو كشفه الرب لأُحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره[٢٢٩].

إلى غير ذلك من الأحاديث التي تعتبر من القرائن الدالة على نصية الآية القرآنية في دلالتها على إثبات الوجه لله تعالى، وتبطل اعتبارها من الظواهر المؤولة كما فعل إمام الحرمين.

يقول ابن القيم: (إن من تدبر سياق الآيات والأحاديث والآثار التي فيها ذكر وجه الله الأعلى ذي الجلال والإكرام قطع ببطلان من حملها على المجاز. . .)[٢٣٠].

رابعا - تأويله لآيات المعية:

وقد اعتبر إمام الحرمين آيات المعية من قبيل الظواهر المؤولة حيث أخطأ في تحديد المعنى الظاهر للمعية في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَاكُنتُمْ﴾[٢٣١] وفي قوله تعالى ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَـٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَاخَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾[٢٣٢].

إذ ادعى إمام الحرمين أن ظاهر المعية في الآيتين السابقتين أن الله معنا بذاته وهذا معنى باطل، فتعين تأويل المعية بأن الله معنا بعلمه وإحاطته.

وإمام الحرمين إنما قال ما قال ليلزم الحشوية على حد تعبيره بوجوب تأويل

---

(٢٢٨) الاعتقاد للبيهقي ص ٨٨. وأنظر مختصر الصواعق، ص ٤١٩.
(٢٢٩) انظر مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤٢٠ - ٤٢١.
(٢٣٠) انظر مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤٢٢.
(٢٣١) سورة الحديد آية ٤.
(٢٣٢) سورة المجادلة آية ٧.

ما يثبتونه من بقية الصفات الخبرية، ماداموا يفسرون المعية بمعية العلم والإحاطة، ظنا منه أن هذا التفسير منهم للمعية من قبيل التأويل بصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر محتمل.

فتأويل البعض يقتضي تأويل الكل(٢٣٣).

والواقع أنه ليس في لغة العرب أن مع تقتضي المخالطة والمصاحبة بالذات ضرورة فلا يكون ظاهر الآية كما توهم إمام الحرمين. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (... إن كلمة مع في اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة، من غير وجوب مماسة او محاذاة عن يمين أو شمال، فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى)(٢٣٤).

ويقول أيضا: (ليس مقتضاها «أي مع» أن تكون ذات الرب عز وجل مختلطة بالخلق، حتى يقال قد صرفت عن ظاهرها)(٢٣٥).

ويقول الإمام أحمد: (باب بيان ماذكر الله في القرآن «وَهُوَ مَعَكُمْ»(٢٣٦) وهذا على وجوه قال الله جل ثناؤه لموسى ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ﴾(٢٣٧). يقول: في الدفع عنكما وقال: ﴿ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْهُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَـٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللهَ مَعَنَا﴾(٢٣٨) يقول يعني في الدفع عنا.

وقال: ﴿كَم مِن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللهِ وَٱللهُ مَعَ الصَّـٰبِرِينَ﴾(٢٣٩). يقول في النصر لهم على عدوهم.

وقال: ﴿فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللهُ مَعَكُمْ﴾(٢٤٠) ففي النصر لكم على عدوكم. وقال ﴿فَلَمَّا تَرَاءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَـٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ. قَالَ كَلَّآ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾(٢٤١) يقول في العون

---

(٢٣٣) انظر الإرشاد، ص ١٦٠.
(٢٣٤) مجموع الفتاوي ج ٥، ص ١٠٣.
(٢٣٥) مجموع الفتاوي ج ٥، ص ١٠٤.
(٢٣٦) سورة الحديد آية ٤.
(٢٣٧) سورة طه آية ٤٦.
(٢٣٨) سورة التوبة آية ٤٠.
(٢٣٩) سورة البقرة آية ٢٤٩.
(٢٤٠) سورة محمد آية ٣٥.
(٢٤١) سورة الشعراء آية ٦١ - ٦٢.

على فرعون)[٢٤٢].

فالمعية إذن تنقسم إلى قسمين:

معية عامة ـ ومعية خاصة.

والمعية الخاصة تكون بالرعاية والعناية كقوله تعالى: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾[٢٤٣] أي مع النبي وأبي بكر بنصره وتأييده، مع أن الله معهم ومع مشركي قريش الذين يلاحقونه بعلمه، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾[٢٤٤]. فهذه معية خاصة بالمتقين تكون بالنصر والتأييد.

وأما قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَاكُنتُمْ...﴾[٢٤٥] فهو مع جميع المخلوقات بالعلم.

وبهذا يتضح أن للمعية معانيَ كثيرة ظاهرة من اللفظ، وأن اختيار أحد هذه المعاني في كل استعمال إنما يكون تحديده تبعا للسياق، ولا يعتبر هذا الاختيار من قبيل التأويل كما يذهب إليه إمام الحرمين.

وقد سبق أن بينا أن إمام الحرمين مع إقراره بتعدد معنى النظر، وأنه يأتي بمعان متعددة أقول مع ذلك اعتبر النظر في قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢٤٦] نص في إثبات الرؤية وذلك للقرينة المقالية كما سبق بيانه. فلم يمنعه تعدد معنى النظر من أن يعتبر نصا في إثبات الرؤية، ولم يخطىء في تحديد معنى النظر، كما أخطأ في تحديد معنى المعية ليصل إلى وجوب تأويلها ملزما بذلك الخصوم.

لقد كان عليه ـ إزاء تعدد معاني المعية ـ أن يعتبر القرينة المقالية في هذه الآية، وهي ما أشرنا إليه سابقا في تحديد معنى المعية المقصودة، هنا دون بقية المعاني وأعني بها معية العلم والإحاطة حيث تجعلها تلك القرينة نصا

---

(٢٤٢) الرد على الجهمية ص ٥٤.

(٢٤٣) سورة التوبة آية ٤٠.

(٢٤٤) سورة النحل آية ١٢٨.

(٢٤٥) سورة الحديد آية ٤.

(٢٤٦) سورة القيامة آية ٢٢ ـ ٢٣.

في هذا المعنى وليس من قبيل الظاهر المؤول.

أما هذه القرينة المقالية التي نشير إليها فهي أن الآية افتتحت بتقرير علم الله لما في السموات والأرض، ثم اختتمت بتقرير هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(٢٤٧).

أضف إلى ذلك أن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾(٢٤٨) من القرائن اللفظية القرآنية الدالة على استحالة أن تكون المعية بالنسبة لله تعالى في القرآن بمعنى المخالطة حيث يمنع من هذا المعنى ثبوت استواء الله تعالى على العرش.

خامسا ـ تأويله لصفات المجيء والنزول والإتيان:

صفة المجيء والنزول:

يثبت السلف الصالح صفة المجيء والنزول والإتيان لله تعالى ويقولون هو نزول ومجيء يليق بجلاله فكما أنه ذاته لا تشبه الذوات فكذلك أفعاله وصفاته لا تشبه الأفعال والصفات، فيصفون الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، ويثبتون له نعوت الكمال إثباتا بلا تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل.

أما نفاة الصفات فلما ظنوا أن إثبات الصفة يقتضي مشابهة الله لخلقه منعوا إطلاقها عليه تعالى وأولوها.

أي إنهم شبهوا أولا فعطلوا ثانيا.

وإمام الحرمين فهم أن الله عز وجل لا يتصف بالنزول والإتيان والمجيء، لأن هذه من نعوت الأجسام، فحقيقية النزول والمجيء والإتيان هو تفريغ مكان وشغل مكان، ولما كان هذا ممتنعا في حق الله فقد ذهب إمام الحرمين إلى تأويل هذه الصفات.

والآيات التي وصف الله بها نفسه بالمجيء والإتيان هي قوله تعالى:

---

(٢٤٧) سورة المجادلة آية ٧.

(٢٤٨) سورة طه آية ٥.

﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾(٢٤٩).
وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾(٢٥٠).

قال إمام الحرمين: (وليس المعنى بالمجيء الانتقال والزوال تعالى الله عن ذلك...)(٢٥١).

والحديث الذي فيه صفة النزول هو مارواه البخاري في باب الدعاء والصلاة من آخر الليل من أن رسول الله ﷺ قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له»(٢٥٢).

يقول إمام الحرمين: (ولا وجه لحمل النزول على التحول والانتقال وتفريغ مكان وشغل غيره، فإن ذلك من صفات الأجسام ونعوت الأجرام...)(٢٥٣).

وبهذا يتضح لنا أن إمام الحرمين ظن أن ظاهر الحديث إثبات النزول الذي حقيقته التحول وتفريغ مكان وشغل غيره، لذا فيجب تأويل هذا الظاهر أيضا إلى جانب تأويل الآيات الواردة في إثبات المجيء والإتيان.

والواقع أن ظاهر النزول والمجيء والإتيان للرب ليس كما يقول إمام الحرمين من أن ذلك يقتضي تفريغ مكان وشغل مكان بل هذا فهم باطل، ولا يكون حجة في تعطيل الصفة وعدم إثباتها لله تعالى كما يليق بجلاله.

قال ابن القيم: (إن الأوهام الباطلة والعقول الفاسدة لما فهمت من نزول الرب ومجيئه وإتيانه وهبوطه ودنوه ما يفهم من مجيء المخلوق وإتيانه وهبوطه ودنوه، وهو أن يفرغ مكانا أو يشغل مكانا، نفت حقيقة ذلك فوقعت في محذورين: محذور التشبيه ومحذور التعطيل، ولو علمت هذه العقول الضعيفة

---

(٢٤٩) سورة الفجر آية ٢٢.
(٢٥٠) سورة البقرة آية ٢١٠.
(٢٥١) الإرشاد، ص ١٥٩.
(٢٥٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ٣ ص ٢٩، رقم الحديث ١١٤٥.
(٢٥٣) الإرشاد، ص ١٦١.

أن نزوله ومجيئه وإتيانه لا يشبه نزول المخلوق وإتيانه ومجيئه، كما أن سمعه وبصره وعلمه وحياته كذلك، بل يده الكريمة ووجهه الكريم كذلك. وإذا كان نزولا ليس كمثله نزول فكيف تنفي حقيقته، فإن لم تنف حقيقته ذاته وصفاته وأفعاله بالكلية وإلا تناقضوا، فإن أي معنى أثبتوه لزمهم في نفيه ما ألزموا به أهل السنة المثبتين لله ما أثبته لنفسه ولا يجدون للفرق سبيلا)(٢٥٤).

وغاية القول أن الآيات والأحاديث المثبتة للمجيء والنزول والإتيان نصوص في إثبات معانيها بالمعنى اللائق بذات الله تعالى، وليست من قبيل الظواهر المؤولة كما يرى إمام الحرمين.

سادسا - تأويله لصفة الاستواء:

أول إمام الحرمين الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ بمعنى الاقتدار والقهر والغلبة فقال: (ذهب بعضهم الى أن المراد بالاستواء الاقتدار والقهر والغلبة، وذلك سائغ في اللغة شائع فيها، إذ القائل يقول: استوى الملك على الإقليم، إذا احتوى على مقاليد الملك فيه. ومنه قول القائل:

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف أو دم مهراق

وقال الآخر:

ولما علونا واستوينا عليهم * تركناهم صرعى لنسر وكاسر(٢٥٥)

والذي حمل إمام الحرمين على تأويلها هذا، التأويل الذي ذكرناه آنفا، ظنه أن المعنى الظاهر من الاستواء هو الاستقرار، وهذا المعنى كما يقول من لوازم التجسيم. يقول إمام الحرمين: (إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبىء عنه في ظاهر اللسان، وهو الاستقرار، فهو التزام

(٢٥٤) مختصر الصواعق ص ٤٦٢.
(٢٥٥) الشامل في أصول الدين ص ٥٥٣، وانظر الإرشاد ص ٤٠، لمع الأدلة للجويني ص ٩٥.

للتجسيم[٢٥٦].

والواقع أنه لا يلزم من إثبات الاستواء ما ذكر إمام الحرمين وليس معناه الظاهر ماذهب إليه.

بل معنى الاستواء العلو والارتفاع.

جاء في صحيح البخاري: باب: وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم):

قال أبوالعالية: استوى إلى الماء: ارتفع.

فسواهن: خلقهن. وقال مجاهد استوى علا على العرش)[٢٥٧].

ويقول ابن القيم: (إن ظاهر الاستواء وحقيقته هو العلو والارتفاع، كما نص عليه جميع أهل اللغة وأهل التفسير المقبول)[٢٥٨].

بل اعتبره في موضع آخر للقرائن التي تحف به ودلالة الإجماع نصاً في معناه لا يحتمل معنى آخر يقول ابن القيم: (إن استواء الرب على عرشه المختص به الموصول بأداة (على) نص في معناه لا يحتمل سواه)[٢٥٩].

ولقد أبطل ابن القيم تأويل الاستواء بالقهر والغلبة باثنين وأربعين وجها[٢٦٠].

ويكفينا ما ذكرناه عنه من أن الاستواء نص في معناه لا يحتمل التأويل لقيام إجماع السلف على ذلك المعنى والذي سنذكره في مبحث الإجماع إن شاء الله.

سابعا ـ تأويله لصفة النور:

وصف الله تعالى نفسه في القرآن بأنه نور.

وكذلك وصفه الرسول ﷺ بأنه نور.

---

(٢٥٦) الإرشاد، ص ٤١.

(٢٥٧) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر ج ١٣ ص ٤٠٣.

(٢٥٨) مختصر الصواعق، ص ٣٩٥.

(٢٥٩) مختصر الصواعق ص ٣٩٨.

(٢٦٠) انظر مختصر الصواعق ص ٣٨٠.

والسلف وصفوا الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسول الله ﷺ.
وإمام الحرمين في إرشاده وشامله يمنع وصف الله بهذه الصفة، وجعل المفهوم من الآية التي فيها ذكر النور معنى باطلا في حق الله، وتوهم أن ذلك هو ظاهرها ثم بعد ذلك عمد إلى تأويلها.

يقول إمام الحرمين (فمما يسأل عنه قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(٢٦١) ولا يتسجيز منتم إلى الإسلام القول بأن نور السموات والأرض هو الإله)(٢٦٢).

ومن كلامه السابق يتضح أن إمام الحرمين توهم أن ظاهر الآية أن نور السموات والأرض هو الإله، وأن هذا المعنى باطل لا يجيزه مسلم، .. ونحن معه في أن المعنى باطل وأنه لايجيزه مسلم ولسنا معه في أن الآية يفهم منها ذلك. قال ابن القيم (... أسأتم الظن بكلام الله ورسوله ﷺ حيث فهمتم أن حقيقته ومدلوله أنه سبحانه هو هذا النور الواقع على الحيطان والجدران...

فمن ادعى أن ظاهر القرآن وكلام الرسول ﷺ أن نور الرب سبحانه هو هذا النور الفائض فقد كذب على الله ورسوله، فلو كان لفظ النص: الله هو النور الذي تعاينونه وترونه في السموات والأرض لكان لفهم هؤلاء وتحريفهم مستند. أما ولفظ النص ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(٢٦٣) فمن أين يدل هذا بوجه ما أنه النور الفائض عن جرم الشمس والقمر والنار...

فإخراج نور الرب تعالى عن حقيقته وحمل لفظه على مجازه إنما استند إلى هذا الفهم الباطل الذي لم يدل عليه اللفظ بوجه...)(٢٦٤).

قلت: والإمام أحمد بن حنبل استدل بهذه الصفة، أعني النور، في إبطال مذهب الجهمية القائلين بأن الله في كل مكان، إذ لو كان كذلك لما وجدت

---

(٢٦١) سورة النور آية ٣٥.
(٢٦٢) الإرشاد، ص ١٥٨.
(٢٦٣) سورة النور آية ٣٥.
(٢٦٤) مختصر الصواعق ص ٤٢٢.

الظلمة يقول الإمام أحمد: (وقلنا للجهم الله نور، فقال هو نور كله فقلنا فالله قال: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[٢٦٥] فقد أخبر الله جل ثناؤه أن له نورا، فقلنا: أخبرونا حين زعمتم أن الله تعالى في كل مكان وهو نور، فلم يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه. . .)[٢٦٦].

وقد نقل ابن القيم عن ابن فورك إثبات صفة النور لله اعتمادا على هذه الآية، وأنه مذهب أئمة الأشاعرة، وأنه سبحانه نور لا كالأنوار لا بمعنى أنه هاد. يقول ابن الفورك: (ان سأل سائل عن الله عز وجل أنور هو؟ قيل له كلامك يحتمل وجهين: إن كنت تريد أنه نور يتجزأ تجوز عليه الزيادة والنقصان فلا. وهذه صفة النور المخلوق. وإن كنت تريد معنى ما قال الله سبحانه ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٢٦٧] فالله سبحانه نور السموات والأرض على ماقال. فإن قال فما معنى قولك نور؟ قيل له: قد أخبرناك مامعنى النور المخلوق وما معنى النور الخالق، وهو الله الذي ليس كمثله شيء، ومن تعدى أن يقول الله نور فقد تعدى إلى غير سبيل المؤمنين، لأن الله لم يكن يسمي نفسه لعباده بما ليس هو به، فإن قال لا أعرف النور إلا هذا النور المضيء المتجزئ، قيل له فإن كان لا يكون نور إلا كذلك فكذلك لا يكون شيء إلا وحكمه حكم ذلك الشيء)[٢٦٨].

ولقد حكى أبوالحسن الأشعري في المقالات مذهب أهل السنة والحديث، وبين أنهم يثبتون لله صفة النور مستندين على هذه الآية ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٢٦٩][٢٧٠].

وغاية القول ثبوت صفة النور بهذه الآية نصا على ما يليق بذات الله تعالى، وليست الآية من قبيل الظاهر المؤول كما يرى إمام الحرمين لاعتضادها

(٢٦٥) سورة الزمر آية ٦٩.
(٢٦٦) الرد على الجهمية ص ٥٩.
(٢٦٧) سورة النور آية ٣٥.
(٢٦٨) مختصر الصواعق المرسلة ص ٤٣٥ - ٤٣٦.
(٢٦٩) سورة النور آية ٣٥.
(٢٧٠) انظر مقالات الإسلاميين ص ٢١١.

بالقرائن المتمثلة بالأحاديث المثبتة لصفة النور لله تعالى[٢٧١].

ثامنا ـ تأويله لقوله تعالى: ﴿ولايرضى لعباده الكفر﴾:

سبق أن بينا مذهب المعتزلة في الإرادة الإلهية[٢٧٢] وأنهم يرون أن الله مريد للطاعات ولا يريد المعاصي، إذ يقول القاضي عبدالجبار (فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدا للمعاصي)[٢٧٣].

ويقول أيضا (... إذ المقصود أنه تعالى لا يريد القبائح ولا يشاؤها بل يكرهها ويسخطها...)[٢٧٤].

ويتأيد المعتزلة في مذهبهم هذا في الإرادة الإلهية بقوله تعالى ﴿وَلَايَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[٢٧٥].

أي إنّ إرادة الله تعالى لا تتعلق بظلمهم، لأن الظلم شر وإرادته لا تتعلق بالشر، ثم إنه لايريد الكفر من العباد ولا يرضاه لهم، فمن كفر منهم فبإرادته هو لا بإرادة الله.

ولقد أجاب إمام الحرمين على استدلال المعتزلة لقوله تعالى ﴿وَلَايَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[٢٧٦] معتبرا الآية السابقة ظاهرا في المعنى الذي يريده المعتزلة ومن ثم سلك مسلكين في الجواب:

فأولا: حمل الآية على ظاهرها فالله لا يرضى الكفر لعباده وإن أراده قدرا فلا يلزم من نفي الرضى نفي الإرادة.

ثانيا: على تقدير أن الرضى بمعنى الإرادة، فالآية ظاهر في العموم وليست نصًّا فيه وبالتالي أولها مخصصا عمومها فالمراد بعض العباد وهم المؤمنون المصطفون لا جميع العباد.

---

(٢٧١) انظر مجموع الفتاوي ج ٦ ص ٣٨٧.
(٢٧٢) انظر ص ٢٧١ من البحث.
(٢٧٣) شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١.
(٢٧٤) شرح الأصول الخمسة ص ٤٥٩.
(٢٧٥) سورة الزمر آية ٧.
(٢٧٦) سورة الزمر آية ٧.

يقول إمام الحرمين: (استدل المعتزلة بظواهر من كتاب الله تعالى، لم يحيطوا بفحواها، ولم يدركوا معناها، منها قوله تعالى ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[٢٧٧] وفي الجواب عن هذه الآية مسلكان:

أحدهما: الجري على موجبها، تمسكا بمذهب من فصل بين الرضا والإرادة.

والوجه الثاني: حمل العباد على الموفقين للإيمان الملهمين للإيقان وهم المشرفون بالإضافة إلى الله سبحانه ذكرا، وهذه الآية تجري مجرى قوله تعالى، ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾[٢٧٨]. فليس المراد جميع عباد الله، بل المراد المصطفون المخلصون للنعيم المقيم)[٢٧٩].

وكان الأجدر بإمام الحرمين التمسك بالجواب الأول، فالله سبحانه لا يرضى لعباده الكفر، ولا يحبه منهم وإن أراده قدرا.

فلابد من التفرقة بين الإرادة الكونية والرضا، ومن ثم لم يكن إمام الحرمين بحاجة إلى تأويل الآية بتخصيص عمومها، حيث خصص العباد في الآية بالموفقين للايمان لما يتضمنه ذلك من معنى باطل، وهو أنه لا يرضى الكفر للموفقين للإيمان ويرضاه لغيرهم، وهذا باطل فالله لا يرضى الكفر لجميع العباد.

تاسعا ـ تأويله لقوله تعالى ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾:

استدل المعتزلة بقوله تعالى ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾[٢٨٠] على أن الله لم يرد الكفر من الكافرين، إنما وقع بإرادتهم له.

ووجه استدلالهم بهذه الآية أن الله وبخ المشركين عندما احتجوا بالقدر،

---

(٢٧٧) سورة الزمر آية ٧.
(٢٧٨) سورة الإنسان آية ٦.
(٢٧٩) الإرشاد ص ٢٥٠.
(٢٨٠) سورة الأنعام آية ١٤٨.

فلو كانت مقالتهم صحيحة، وأن الله أراد منهم الشرك لما وبخوا، يقول إمام الحرمين: (ومما يستروحون إليه قوله تعالى ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾(٢٨١). قالوا: فوجه الدليل من هذه الآية، أن الرب سبحانه أخبر عنهم، وبين أنهم قالوا: لو شاء الله ما أشركنا، ثم وبخهم ورد مقالتهم ولو كانوا ناطقين بحق مفصحين بصدق لما قرعوا)(٢٨٢).

وقد منع إمام الحرمين دلالة الآية على معناها الظاهر كما فسرها المعتزلة، ثم بين معناها بما يتفق مع القول بإثبات مشيئة الله لكل شيء، وإن أخطأ في بيان هذا المعنى، حيث زعم أن المشركين احتجوا بالمشيئة والقدر هازئين ولم يكونوا جادين، إذ لا يعترفون أساسا بالله تعالى فكيف يثبتون له صفة المشيئة لأن إثبات الصفة فرع عن الإيمان بالله وهؤلاء كفرهم كفر بالله.

يقول إمام الحرمين: (قلنا إنما استوجبوا التوبيخ لأنهم كانوا يهزؤون بالدين ويبغون رد دعوى الأنبياء، وكان قد قرع مسامعهم من شرائع الرسل تفويض الأمر إلى الله تعالى، فلما طولبوا بالإسلام والالتزام بالأحكام تعلقوا بما احتجوا به على النبيين، وقالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾، ولم يكن من غرضهم ذكر ما ينطوي عليه عقدهم. والدليل على ذلك في سياق قوله تعالى ﴿ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾(٢٨٣). وكيف لا يكون الأمر كذلك، والإيمان بصفات الله فرع عن الإيمان بالله، والكفر بالآية كفر بالله تعالى)(٢٨٤).

ونحن لا نسلم لإمام الحرمين فهمه لهذه الآية واعتباره أن المشركين لا يقرون بوجود الله تعالى، وبالتالي لا يثبتون له المشيئة. فمن الثابت أن بعض المشركين يقرون بوجود الله ويقرون بالقضاء والقدر وإن أنكروا الأمر والنهي(٢٨٥).

---

(٢٨١) سورة الأنعام آية ١٤٨.
(٢٨٢) الإرشاد، ٢٥٠.
(٢٨٣) سورة الأنعام آية ١٤٨.
(٢٨٤) الإرشاد، ص ٢٥١.
(٢٨٥) أنظر مجموع الفتاوي ج ٣ ص ١١١.

ولا مانع من ذلك كما تحكيه آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾(٢٨٦).

وقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ...﴾(٢٨٧).

وقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾(٢٨٨).

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾(٢٨٩).

والتوبيخ جاء لكل من يحتج بالقدر مبررا جريمته وكفره، فلا يحق لكافر أو عاصٍ أن يبرر كفره ومعصيته محتجا بالقدر، فالاحتجاج بالقدر تبريرا للمعاصي والاخطاء باطل. وبطلان الاحتجاج به لا يستلزم نفيه، وعدم وجوده كما فهم المعتزلة، فظنوا أن المشركين وبخوا لأنهم أثبتوا المشيئة لله. والله أعلم.

ومع خطأ إمام الحرمين في تفسير الآية فإن مآل كلامه إبطال ما يذهب إليه المعتزلة من عدم تعلق المشيئة الإلهية بأفعال العباد، الأمر الذي يقتضي تعلقها بها وهو المذهب الحق.

عاشرا - تأويله لقوله تعالى ﴿وَمَاخَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾:

وعندما استدل المعتزلة على مذهبهم السابق في الإرادة بقوله تعالى، ﴿وَمَاخَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾(٢٩٠) بناء على أن هذه الآية صريحة في أن الله لم يخلق الخلق إلا لعبادته، فهو تعالى مريد للعبادة والطاعة ولا يريد الكفر والمعصية.

---

(٢٨٦) سورة العنكبوت آية ٦١.
(٢٨٧) سورة العنكبوت آية ٦٣.
(٢٨٨) سورة الزخرف آية ٨٧.
(٢٨٩) سورة النحل آية ٣٥.
(٢٩٠) سورة الذاريات آية ٥٦.

منع إمام الحرمين استدلالهم بهذه الآية على المعنى السابق، معتبرا الآية من قبيل الظواهر المؤولة، فدلالتها ظنية وليست بنص فلا يسوغ الاستدلال بها في الأمور القطعية.

ووجه كونها ظاهرا أنها عامة قابلة للتخصيص، إذ المجانين والصبيان مستثنون، يقول إمام الحرمين: (ومما يستذلون به العوام الاستدلال بقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[291] وهذه الآية عامة في صيغتها، متعرضة لقبول التخصيص عند القائلين بالعموم، مجملة عند منكري العموم، ولا يسوغ الاستدلال في القطعيات بما يتعرض للاحتمال، أو يتصدى للإجمال، ومن مذهب المعتزلة، أن العموم إذا دخله التخصيص صار مجملا في بقية المسميات.

ولا خلاف أن الصبيان والمجانين مستثنون من موجب الآية تخصيصا)[292].

ولقد اعتبر شيخ الإسلام هذا القول ضعيفا وإن قال به بعض السلف فهو مخالف للجمهور.

فقصد العموم ظاهر في الآية ولو كان المراد المؤمنين فقط لما ذكر الجن والإنس دون الملائكة، فلا فرق بين المؤمنين والملائكة.

ثم تأيد شيخ الإسلام في بيان أن ظاهر الآية العموم بسياق الآية، فسياقها يقتضي ذم من لم يعبد الله وتوبيخه، لأن الله خلقه للعبادة فلم يفعل ما خلق له.

يقول شيخ الإسلام (فإن قصد العموم ظاهر في الآية، وبَيِّنٌ بيانا لا يحتمل النقيض، إذ لوكان المراد المؤمنين فقط، لم يكن فرق بينهم وبين الملائكة، فإن الجميع قد فعلوا ماخلقوا له، ولم يذكر الإنس والجن عموما، ولم تذكر الملائكة، مع أن الطاعة والعبادة وقعت من الملائكة دون كثير من الإنس والجن.

---

(٢٩١) سورة الذاريات آية ٥٦.

(٢٩٢) الإرشاد، ص ٢٥١.

وأيضا فإن سياق الآية يقتضي أن هذا ذم وتوبيخ لمن لم يعبد الله منهم، لأن الله خلقه لشيء فلم يفعل ماخلق له. ولهذا عقبها بقوله: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾[٢٩٣].

فإثبات العبادة ونفي هذا يبين أنه خلقهم، ولم يرد منهم مايريده السادة من عبيدهم من الإعانة لهم بالرزق والإطعام)[٢٩٤].

ثم بين شيخ الإسلام معنى الآية الصحيح والذي عليه جمهور المسلمين وهو أن الله خلقهم لعبادته وهو ان يفعلوا ما أمرهم به ويجتنبوا ما نهاهم عنه.

وأيد هذا المعنى بآيات أخرى تحمل نفس المعنى ففسر القرآن بالقرآن.

يقول شيخ الإسلام: (. . . الذي عليه جمهور المسلمين، أن الله خلقهم لعبادته وهو فعل ما أمروا به، ولهذا يوجد المسلمون قديما وحديثا يحتجون بهذه الآية على هذا المعنى، حتى في وعظهم وتذكيرهم وحكاياتهم، كما في حكاية إبراهيم بن أدهم. . .)[٢٩٥].

ومن الآيات التي تأيد بها قوله تعالى ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[٢٩٦].

وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَاحِدًا﴾[٢٩٧]. وقوله تعالى ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾[٢٩٨].

ثم ذكر بعض أقوال الصحابة والتابعين في تفسير الآية، فعن علي بن أبي طالب أنه قال: إلّا لآمرهم أن يعبدونِ وأدعوهم إلى عبادتي.

وعن مجاهد أنه قال: لآمرهم وأنهاهم[٢٩٩].

ثم قال: (فهذا هو المعنى الذي قصد بالآية قطعا، وهو الذي تفهمه

---

(٢٩٣) سورة الذاريات آية ٥٧.
(٢٩٤) مجموع الفتاوي، ج ٨ ص ٤٠ - ٤١.
(٢٩٥) مجموع الفتاوي، ج ٨ ص ٥١ - ٥٢.
(٢٩٦) سورة البينة الآية ٥.
(٢٩٧) سورة التوبة الآية ٣١.
(٢٩٨) سورة القيامة الآية ٣٦.
(٢٩٩) انظر مجموع الفتاوي ج ٨ ص ٥٢.

جماهير المسلمين، ويحتجون بالآية عليه، ويعترفون بأن الله خلقهم ليعبدوه لا ليضيعوا حقه. . .)[٣٠٠].

ولقد أوضح شيخ الإسلام أن تفسير الآية بما سبق بيانه لا يستلزم وقوع العبادة منهم، وإذن فلا داعي لتخصيصها. كما أن ذلك لا يستلزم أن يكون في ملكه مالايشاء، أو يشاء مالا يكون كما قالت القدرية يقول شيخ الإسلام: قوله: ﴿وَمَاخَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٣٠١] لا يستلزم وقوع العبادة منهم. . .

ولا يستلزم نفي المقدور أن يكون في ملكه مالايشاء أو يشاء مالايكون كما قالت القدرية)[٣٠٢].

٧ - منع إمام الحرمين التأويل في كتابيه: البرهان والنظامية.

أما في (البرهان) فهو يمنع التأويل، تبعا لمنعه الاستدلال بالظواهر في باب العقائد، والتزاما بالمنهج الصحيح في الجدل، فقد رأينا سابقا أنه في تلك المرحلة يمنع الاستدلال بالظاهر على العقائد، لأن العقائد من باب القطعيات التي لا يستدل عليها بالظنيات ومن ثم لاتكون الظواهر واردة في إثبات العقائد مؤولة أو غير مؤولة.

وفي باب الجدل لابد من التمسك بهذا الموقف، فيكفي المستدَل عليه أن يرد دليل المستدِل، إذا كان ظاهرا أو مجملا لمجرد كونه كذلك وليس له أن يشتغل بتأويله.

أي إنّ المستدَل عليه ممنوع من تأويل دليل المستدِل وإلا كان متجاوزا حدود الجدل الصحيح.

يقول إمام الحرمين: (ثم إذا فرض ذلك في المستدِل «أي استدل مستدل بالظاهر على مسألة قطعية» فليس من حق المستدَل عليه أن يشتغل بالتأويل، بل يكفيه أن يبين تطرق الاحتمال، وخروج اللفظ عن القواطع، وإذا وضح

---

(٣٠٠) مجموع الفتاوي ج ٨ ص ٥٣.
(٣٠١) سورة الذاريات الآية ٥٦.
(٣٠٢) مجموع الفتاوي ج ٨ ص ٥٤.

ذلك التحق الظاهر في محل طلب العلم بالمجملات التي لا تستقل بأنفسها [٣٠٣].

لكن يرد على إمام الحرمين ـ مع هذا الموقف من الظاهر في باب إثبات العقيدة أو الجدل فيها ـ يرد عليه أنه لابد أن يكون له موقف من تفسير النص الظاهر في العقيدة، حتى ولو لم يجز الإثبات به، وهذا الموقف يتلخص في الالتزام بأحد مواقف ثلاثة: إما تفويض معنى الآية لله، وفيه منع التأويل، وإما إجراؤها على حقيقتها الظاهرة وفيه أيضا منع للتأويل. وإما تفسيرها بالمعنى المجازي وفيه قول بالتأويل بالمعنى الاصطلاحي.

أي إنه يلزمه المنع من التأويل أو تجويزه حتى مع عدم استعمال الظواهر في إثبات العقائد أو الجدل فيها، لكنه لم يحدد موقفه من هذين الأمرين مكتفيا بالمنع من التأويل جدلا كما سبق.

وأخيراً يأتي حكم التأويل عنده في (النظامية) وفي هذا الكتاب يمنع التأويل، لكونه بدعة ومخالفا لإجماع السلف، ومن ثم يوجب التفويض، وفي هذا يقول (وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، أو امتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب، وما يصح من سنن الرسول ﷺ.

وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى. والذي نرتضيه رأيا، وندين الله به عقلا: اتباع سلف الأمة. فالأولى الاتباع وترك الابتداع. والدليل السمعيّ القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة.

وقد درج صحب رسول الله ﷺ، ورضي عنهم على ترك التعرض لمعانيها ودرك مافيها، وهم صفوة الإسلام والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهدا في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما

(٣٠٣) البرهان ج ١، ص ٥١٤.

يحتاجون إليه منها. فلو كان تأويل هذه الآيات والظواهر مسوغا ومحتوما لأوشك أن يكون اهتمامهم لها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة. . . .

وإذا انصرم عصرهم، وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع. فحق على ذي دين: أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى.

وعد إمام القراء وسيدهم الوقوف على قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا ٱللَّهُ﴾(٣٠٤) من العزائم، ثم الابتداء بقوله تعالى ﴿وَٱلرَّاسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾(٣٠٤) ومما استحسن من كلام إمام دار الهجرة ـ رضي الله عنه ـ وهو مالك بن أنس رضي الله عنه أنّه سئل عن قوله تبارك وتعالى ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾(٣٠٥) فقال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة. والسؤال عنه بدعة، فَلتجر آية الاستواء المجيء وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(٣٠٦) على ماذكرناه. فهذا بيان ما يجب لله تبارك وتعالى)(٣٠٧).

من هذا النص يتضح لنا موقف إمام الحرمين على النحو التالي:

١ ـ لا يزال يرى وجود تعارض بين ظاهر القرآن وما ثبت عقلا، بدليل قوله «وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها «أي الظواهر» وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان. . .).

٢ ـ لا يرى معالجة هذا التعارض بالتأويل، لكونه بدعة ومخالفا لإجماع السلف، والإجماع مستند معظم الشريعة.

٣ ـ يرى أن السلف تركوا التعرض لمعانيها ودرك مافيها «أي فوضوا المعنى لله).

---

(٣٠٤) سورة آل عمران آية ٧.
(٣٠٥) سورة طه آية ٥.
(٣٠٦) سورة ص آية ٧٥.
(٣٠٧) العقيدة النظامية، ص ٣٢ ـ ٣٤.

٤ ـ يرى أن الموقف الصحيح من هذه الظواهر هو التنزيه عن التشبيه، ثم عدم التأويل، ثم تفويض معرفة المراد من هذه الظواهر إلى الله سبحانه وتعالى.

وفي الفصل التالي نتناول بالنقد: موقف إمام الحرمين من التأويل ومنهجه فيه وما يسنده هنا إلى الصحابة رضي الله عنهم من التفويض في بيان معاني وآيات الصفات الإلهية وذلك في ضوء المنهج السلفي في ذلك.

الفصل الرابع

نقد منهج إمام الحرمين في التأويل وبيان موقف السلف منه ومن التفويض

١ ـ الاتفاق على تقسيم آي القرآن إلى نص وظاهر:

رأينا أن إمام الحرمين يقسم الآيات القرآنية ـ من حيث دلالتها على معانيها ـ إلى ماهو نص في هذه الدلالة وما هو ظاهر. فما كان منها قطعي الدلالة على معناه بحيث لا يحتمل معنى آخر فهو النص.

وما كان منها ظني الدلالة لاحتمال دلالته على معنى آخر فهو الظاهر، وما يقرره إمام الحرمين في هذا المقام موضع اتفاق بينه وبين علماء السلف، بل بينهم وبين جميع المتكلمين، لأن هذا التقسيم للآيات القرآنية يجري بالنسبة لكل كلام يقصد به صاحبه الدلالة على معنى من المعاني.

فهو إما نص في الدلالة على هذا المعنى أو ظاهر فيها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة، سواء كان اللفظ قطعياً أو ظاهراً، وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام أفعال المكلفين. ويراد بالنص مادلالته قطعية لا تحتمل النقيض كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾(٣٠٨)(٣٠٩).

ويقول ابن القيم: (لما كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم وكان مراده لا يعلم إلا بكلامه انقسم كلامه ثلاثة أقسام:

أحدها: ماهو نص في مراده لا يقبل محتملا غيره.

(٣٠٨) سورة البقرة آية ١٩٦.

(٣٠٩) مجموع فتاوي شيخ الإسلام ج ١٩، ص ٢٨٨.

الثاني: ماهو ظاهر في مراده وإن احتمل أن يريد غيره.
الثالث: ماليس بنص ولا ظاهر في المراد بل هو محتمل محتاج إلى البيان)[٣١٠].

٢ ـ الاختلاف في تحديد النصوص والظواهر القرآنية وأساسه:

أما موضع الخلاف بين علماء السلف وعلماء الكلام ـ ومنهم إمام الحرمين ـ بل بين أصحاب المذاهب الكلامية المختلفة بعضهم مع بعض، إنما هو في تحديد ما يعتبر من الآيات القرآنية نصا، وما يعتبر منها ظاهرا في الدلالة على معناه. وأساس هذا الاختلاف في تحديد الظواهر والنصوص القرآنية تلك القاعدة التي وضعها المتكلمون ـ ومنهم إمام الحرمين ـ ليمايزوا على أساسها بين ماهو نص في مضمونه العقدي وبين ماهو ظاهر يجب تأويله، فالمتكلمون يرون أن كل آية يقوم الدليل العقلي على استحالة القول بمعناها المتبادر منها لا تعتبر نصا في ذلك المعنى، بل هي من قبيل الظواهر في الدلالة عليه.

وقد رأينا أن إمام الحرمين في خلافه مع المعتزلة يعتبر الآيات الدالة على انفراد الله تعالى بالخلق وعموم قدرته على كل شيء، وخلقه للهداية والإضلال في قلوب العباد وللطبع والختم عليها، والدالة على رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة، وعلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، يعتبر هذه الآيات نصوصا في الدلالة على معانيها التي يقررها، بينما يعتبرها المعتزلة من قبيل الظواهر المحتملة في الدلالة على تلك المعاني. نظرا لما يرونه في تقرير تلك المعاني من المخالفة لمقتضى الدليل العقلي عندهم، حيث يلزم على تقريرها لوازم باطلة في حق الله على حد زعمهم.

وبالتالي فإن المعتزلة يبادلونه هذا الموقف فيعتبرون الآيات الدالة على ما يذهبون إليه في تلك القضايا وغيرها نصوصا، بينما يعتبرون الآيات الدالة على مذهب مخالفيهم دلالة نصية من قبيل الظواهر المؤولة للاعتبار السابق،

---

(٣١٠) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٥٠.

بل هذا هو الشأن عند جميع أصحاب المذاهب الكلامية في اعتبار ما يشهد لمذهبهم من الآيات نصا وفي اعتبار ما يستدل به مخالفوهم من قبيل الظواهر.

بل هذا هو شأن علماء الكلام جميعا ومنهم إمام الحرمين مع علماء السلف فيما يختلفون معهم فيه من القضايا العقدية.

فالمعتزلة مثلا ينفون القدر لاعتقادهم أن ذلك يتعارض مع العدل الإلهي، وبالتالي يعتبرون الآيات المثبتة للقدر من قبيل الظواهر القابلة للتأويل.

وينفون الصفات لاعتقادهم أن إثباتها يتعارض مع التوحيد، إذ يستلزم إثباتها تعدد القدماء، ولهذا فالآيات المثبتة للصفات ـ في نظرهم ـ من قبيل الظواهر.

والمعتزلة والأشاعرة من أصولهم في إثبات حدث العالم (أن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث) ولهذا يعتبرون الآيات المثبتة للصفات الاختيارية هي من قبيل الظواهر المؤولة وليست نصوصا في معانيها، وإلا للزم حدوث الباري عز وجل كما يظنون، وذلك كالآيات في إثبات الاستواء والنزول والإتيان والمجيء وأن الله يتكلم متى شاء وينادي... الخ.

ومن أصولهم أن الباري يستحيل أن يكون في جهة لأن الجهة من لوازم الأجسام. ونتيجة لهذا الأصل اعتبروا الآيات المثبتة لعلو الله وفوقيته من قبيل الظواهر، ونتيجة لهذا الأصل أيضا منع المعتزلة رؤية المؤمنين لربهم، واعتبروا الآيات في إثبات الرؤية من قبيل الظواهر المؤولة لأن الرؤية عندهم تستلزم الجهة وفي هذا تعارض مع أصلهم.

هكذا يرى هؤلاء المتكلمون الآيات التي لا تتفق مع أصول مذاهبهم من قبيل الظواهر، مع أنها في حقيقتها وكما يراها علماء السلف من قبيل النصوص القرآنية المبينة لما تتضمنه من العقائد الصحيحة. يقول ابن القيم: (وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معناها، خصوصا آيات الصفات والتوحيد، وأن الله مكلم متكلم. آمر، ناه، قائل، مخبر موجد حاكم، واعد موعد مبين، هاد، داع إلى دار السلام، وأنه تعالى فوق عباده

عالٍ على كل شيء مُسْتَوٍ على عرشه، ينزل الأمر من عنده، ويعرج إليه وأنه فعال حقيقة وأنه كل يوم في شأن فعال لما يريد، وأنه ليس للخلق من دونه ولي ولا شفيع يطاع ولا ظهير، وأنه المنفرد بالربوبية والتدبير والقيومية (وأنه يعلم السر وأخفى) سورة طه آية ٧ (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها) سورة الأنعام آية ٥٩، وأنه يسمع الكلام الخفي كما يسمع الجهر، ويرى مافي السموات والأرض ولا تخفى منها ذرة واحدة، وأنه على كل شيء قدير، ولا يخرج مقدور واحد عن قدرته البتة، كما لا يخرج عن علمه وتكوينه، وأن له ملائكة مدبرة بأمره للعالم تصعد وتنزل وتتحرك وتنتقل من مكان إلى مكان، وأنه يذهب بالدنيا ويخرب هذا العالم ويأتي بالآخرة، ويبعث من في القبور إلى أمثال ذلك من النصوص التي هي في الدلالة على مرادها، كدلالة لفظ العشرة والثلاثة على مدلولها وكدلالة لفظ الشمس والقمر والليل والنهار والبر والبحر والخيل والبغال والإبل والبقر والذكر والأنثى على مدلولها لافرق بين ذلك ألبتة.

فهذا القسم إن سلط التأويل عليه عاد الشرع كله مؤولا، لأنه أظهر أقسام القرآن ثبوتا وأكثرها ورودا ودلالة. ودلالة القرآن عليه متنوعة غاية التنوع فقبول ما سواه للتأويل أقرب من قبوله بكثير[٣١١].

٣ - إبطال أساس التأويل عند المتكلمين:

ويرجع خطأ المتكلمين ومنهم إمام الحرمين في دعوى تعارض العقل مع السمع، الموجب لاعتباره ظاهرا مؤولا - يرجع خطؤه في ذلك إلى أحد أمرين: الأول: اعتبارهم لما يقيمونه من الأدلة العقلية - معارضين به المعاني الصحيحة للآيات - اعتبارهم إياها أدلة قطعية، بينما هي في الحقيقة ليست كذلك، فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح كما يقول شيخ الإسلام (وجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لامن المعقولات)[٣١٢].

---

(٣١١) مختصر الصواعق، ص ٥١.
(٣١٢) التدمرية، تأليف شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق محمد بن عودة، ص ١٤٩.

الثاني : فهمهم من الأيات معانيَ باطلة يعتبرونها هي الظواهر المستفادة من تلك الآيات، ومن ثم يقيمون الدليل العقلي على استحالتها ومن ثم يؤولونها بمعانٍ أخرى.

ويرى علماء السلف أن هذه المعاني الباطلة في حق الله تعالى لا يمكن أن تكون هي الظواهر المرادة من آيات الصفات، فظواهر القرآن يستحيل أن تكون كفرا، بل ظواهر آياته هي معانيها التي تدل عليها دلالة واضحة على نحو ما يليق بذات الله تعالى. يقول شيخ الإسلام: (لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها (ظاهر الآيات والأحاديث في الصفات) التمثيل بصفات المخلوقين أو ماهو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرا وباطلا، والله سبحانه أعلم وأحكم من أن يكون الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ماهو كفر وضلال)[٣١٣].

فغاية ما ينتهي إليه المتكلمون في هذا المقام، أنهم يعمدون إلى معنى فاسد، فيجعلونه هو ظاهر اللفظ حتى يجعلوه محتاجا إلى التأويل، وهذا هو مناط خطئهم. ومن هذا القبيل ما سبق أن ذكرناه عن إمام الحرمين من خطئه في تحديد ظواهر بعض الآيات القرآنية، كما فعل في الآيات المثبتة لصفة العين للباري تعالى، والمثبتة لصفة الوجه، وكذلك آيات المعية وآيات المجيء... الخ[٣١٤].

ومن ثم عمد إلى تأويلها تجنبا لتلك الظواهر الباطلة التي توهم دلالة الآيات عليها.

٤ ـ مواقف علماء السلف من التأويل:

وإذا كنا قد بينا فيما سبق الدوافع الباطلة التي تدفع المتكلمين إلى تأويل

---

(٣١٣) التدمرية، ص ٤٧.

(٣١٤) انظر ص ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٧ من البحث.

الآيات القرآنية، والطرق الفاسدة التي يسلكونها في سبيل هذا التأويل، فإننا نتساءل ماهو موقف علماء السلف من التأويل في حد ذاته، ونعني به صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر محتمل لدليل يقتضي ذلك.

هل يرفضونه مطلقا أم يقبلونه ولماذا؟

وما هى ضوابط القبول أو الرفض عندهم؟

الواقع أن علماء السلف لا يرفضون التأويل بهذا المعنى رفضا مطلقا، بل كانوا يفسرون بعض الآيات بتخصيص عمومها وبتقييد مطلقها وبتقدير مضاف محذوف منها، ولم يكونوا يلجؤون إلى هذا التأويل إلا لوجود دليل عقلي ظاهر أو سمعي ظاهر يقتضي ذلك. يقول شيخ الإسلام (فلا يجوز أن يتكلم «أي النبي ﷺ» هو وهؤلاء «يعني الصحابة» بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلا يمنع من حمله على ظاهره، إمّا أن يكون عقليا ظاهرا، مثل قوله تعالى ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾[٣١٥] فإن كل أحد يعلم بعقله أن المراد أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها، وكذلك ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٣١٦] يعلم المستمع أن الخالق لا يدخل في هذا العموم، وإمّا سمعيا ظاهرا مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر[٣١٧].

فالسلف لا يمنعون التأويل، بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى محتمل، إذا وجد دليل يقتضي ذلك من كتاب أو سنة، والذي يمنعونه أن يتم ذلك بلا دليل، أو أن يعتقد الصارف وجود دليل يحيل المعنى الظاهر وليس هو في حقيقته بدليل صحيح كما توهم. كتوهم نفاة الصفات أن العقل يمنع اتصاف الباري بالصفات التي وردت في القرآن والسنة، ومن ثم يؤولونها، ولما كان السلف يمنعون أن يوجد دليل عقلي يحيل اتصاف الباري بما وصف به نفسه في القرآن - بل العقل يدل على اتصافه بها عندهم - فإنهم يعدون تأويلات المتكلمين في هذا الجانب من التأويلات الباطلة، لأنها تخلو من

(٣١٥) سورة النمل آية ٢٣.
(٣١٦) سورة الأنعام آية ١٠٢.
(٣١٧) مجموع الفتاوي، ج ٦، ص ٣٦١.

الدليل. يقول شيخ الإسلام: (وقد تقدم أنا لانذم كل ما يسمى تأويلا مما فيه كفاية، وإنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسنة. والقول في القرآن بالرأي).

ويقـول أيضا: (ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهـل السنة، وإن سُمّي تأويلا وصرفا عن الظاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه، لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيرا له بالرأي، والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين كما تقدم.

وللإمام أحمد ـ رحمه الله ـ رسالة في هذا النوع وهو ذكر للآيات التي يقال: بينها معارضة، وبيان الجمع بينها.

وإن كان فيه مخالفة لما يظهر من إحدى الآيتين، أو حمل إحداهما على المجاز. وكلامه في هذا أكثر من كلام غيره من الأئمة المشهورين، فإن كلام غيره أكثر ما يوجد في المسائل العملية، وأما المسائل العلمية فقليل. وكلام الإمام أحمد كثير في المسائل العلمية والعملية لقيام الدليل من القرآن والسنة على ذلك. ومن قال: إن مذهبه نفي ذلك فقد افترى عليه والله أعلم)[٣١٨].

٥ ـ ضوابط تأويل صفات الله عند علماء السلف:

ولعل ما قدمناه من قبول علماء السلف للتأويل وعدم رفضهم له رفضا مطلقا، يكشف لنا عن الضوابط التي يجب التزامها ليكون التأويل صحيحا وبـدونها لا يعتـبر تأويلا صحيحـا. يقـول شيخ الإسلام في تحديد هذه الضوابط: (إذا وصف الله نفسه بصفة، أو وصفه بها رسوله، أو وصفه بها المؤمنون الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم فصرفها عن ظاهرها الـلائق بجـلال الله سبحـانه، وحقيقتها المفهومة منها: إلى باطن يخالف

(٣١٨) مجموع الفتاوي، ج ٦، ص ٢١ ـ ٢٢.

الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة، لابد فيه من أربعة أشياء:

(أحدها): أنّ ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي، لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء فيه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، فلابد أن يكون ذلك المعنى المجازي مايراد به اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

(الثاني): أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطرق المجاز، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلابد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف، وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلابد من دليل مرجح لحمله على المجاز.

(الثالث): أنه لابد من أن يسلم ذلك الدليل - الصارف - عن معارض وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة، امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصا قاطعا لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرا فلابد من الترجيح.

(الرابع): أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلابد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه، سواء عينه أو لم يعينـه، لا سيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، دون عمل الجوارح، فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نورا وهدى وبيانا للناس وشفاء لما في الصدور، وأرسل الرسل ليبين للناس مانزل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل(٣١٩).

(٣١٩) مقصد شيخ الإسلام في هذه القاعدة أنه لا يجوز حمل اللفظ الظاهر المشهور في معناه إلى معنى خفي أو نادر لأن ذلك الحمل يكون تلبيساً يناقض الكشف والبيان.

ثم هذا (الرسـول) الأمي العربي بعث بأفصح اللغات وأبين الألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه وكانوا أعمق الناس علما، وأنصحهم للأمة وأبينهم للسنة، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلا يمنع من حمله على ظاهره، إمّا أن يكون عقليا ظاهرا مثل قوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾[٣٢٠] فان كل أحد يعلم بعقله أن المراد أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها وكذلك ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٣٢١] يعلم المستمع أن الخالق لا يدخل في هذا العموم.

أو سمعيا ظاهرا مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر.

ولا يجوز أن يحيلهم على دليل خفي لا يستنبطه إلا أفراد الناس، سواء كان سمعيا أو عقليا، لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى، وأعاده مرات كثيرة، وخاطب به الخلق كلهم وفيهم الذكي والبليد، والفقيه وغير الفقيه، وقد أوجب عليهم أن يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه، ويتفكروا فيه ويعتقدوا موجبه، ثم أوجب أن لا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئا من ظاهره، لأن هناك دليلا خفيا يستنبطه أفراد الناس يدل على أنه لم يرد ظاهره، كان هذا تدليسا وتلبيسا، وكان نقيض البيان وضد الهدى، وهو بالألغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان.

فكيف إذا كانت دلالة ذلك الخطاب على ظاهره أقوى بدرجات كثيرة من دلالة ذلك الدليل الخفي على أن الظاهر غير مراد؟ أم كيف إذا كان ذلك الخفي شبهة وليس لها حقيقة؟)[٣٢٢].

ويتضح مما تقدم أن عدم مراعاة هذه الضوابط في التأويل يجعله باطلا ـ شأن كثير من تأويلات المتكلمين ـ وقد ذكر ابن القيم أنواعا من التأويلات الباطلة التي فقدت ضوابط صحتها سنذكرها في الفقرة التالية:

---

(٣٢٠) سورة النمل آية ٢٣.
(٣٢١) سورة الأنعام آية ١٠٣.
(٣٢٢) مجموع الفتاوى ج ٦ ص ٣٦٠.

٦ ـ أنواع التأويل الباطل عند علماء السلف:

وابن القيم الجوزية جعل أنواع التأويل الباطلة عشرة أنواع هي:

١ ـ مالم يحتمله اللفظ بوضعه الأول مثل تأويل الرجل في قوله ﷺ (حتى يضع رب العزة فيها رجله)(٣٢٣) بأن الرجل جماعة من الناس فهذا التأويل ليس له سند من اللغة).

٢ ـ مالم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع وإن احتمله مفردا مثل تأويل اليدين في قوله تعالى ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(٣٢٤) بالقدرة.

٣ ـ مالم يحتمله اللفظ بسبب السياق والتركيب وإن احتمله في غير ذلك، مثل تأويل إتيان الرب في قوله تعالى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَـٰتِ رَبِّكَ﴾(٣٢٥) بأن إتيان الرب إتيان بعض آياته وهي أمره. فالسياق يمنع هذا التأويل لما فيه من تنويع وترديد وتقسيم.

٤ ـ مالم يؤلف استعماله في لغة المخاطب وإن أُلِفَ استعماله اصطلاحا مثل تأويل الأفول في قوله تعالى ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ﴾(٣٢٦) بالحركة إذ لا يعرف في لغة العرب أن الأفول هو الحركة.

٥ ـ ماألف استعماله في غير ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي ورد عليه النص مثل تأويل اليدين بالنعمة في قوله تعالى ﴿مَامَنَعَكَ أَن

---

(٣٢٣) روى البخاري في صحيحه في كتاب التفسير حديثا عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «تحاجت الجنة والنار فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: مالي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم، قال الله تبارك وتعالى للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي، وقال للنار: إنما أنت عذاب أعذب بك من أشاء من عبادي ولكل واحدة منهما ملؤها فأما النار فلا تمتلىء حتى يضع رجله فتقول قط قط فهنالك تمتلىء ويزوي بعضها الى بعض ولا يظلم الله عز وجل من خلقه أحدا. وأما الجنة فان الله عز وجل ينشىء لها خلقا». فتح الباري ج ٨ ص ٥٩٥ ح ٤٨٥٠، وروى مسلم في صحيحه حديثا عن أبي هريرة وفيه (حتى يضع الله تبارك وتعالى رجله) كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها. صحيح مسلم ج ٤ ص ٢١٨٧.

(٣٢٤) سورة ص آية ٧٥.

(٣٢٥) سورة الأنعام آية ١٥٨.

(٣٢٦) سورة الأنعام آية ٧٦.

تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٣٢٧] فاليد تأتي بمعنى النعمة ولكن في غير هذا التركيب.

٦ ـ اللفظ الذي اطرد استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعهد استعماله في المعنى المؤول، أو عهد استعماله فيه نادرا. فحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل. فإنه يكون تلبيسا يناقض البيان والهداية. بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حفوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف.

٧ ـ كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال كتأويل قوله ﷺ «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل»[٣٢٨].

فحمله على الأمة يرجع على أصل النص بالإبطال وهو قوله: (فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها)[٣٢٩] ومهر الأمة انما هو للسيد.

٨ ـ تأويل اللفظ الذي له ظاهر لايفهم منه عند إطلاقه سواه بالمعنى الخفي الـذي لايطلع عليه إلا فرادى من أهـل النظر، كتأويل لفظ الأحد بالذات المجردة عن الصفات. فالذات المجردة عن الصفات لو أمكن ثوبتها في الخارج، لما أمكن إثباتها إلا بعد مقدمات صعبة جدا فكيف ووجودها محال في الخارج.

فيستحيل وضع اللفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذي هو في غاية الخفاء.

٩ ـ التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو غاية العلو والشرف، إلى معنى أقل منه بمراتب مثل تأويل الفوقية في قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[٣٣٠] بأنها فوقية الشرف.

---

(٣٢٧) سورة ص آية ٧٥.
(٣٢٨) رواه الترمذي في سننه ح ١١٠٢، ج ٣ ص ٤٠٨ وقال حديث حسن.
(٣٢٩) رواه الترمذي في سننه ح ١١٠٢ ج ٣ ص ٤٠٨.
(٣٣٠) سورة الأنعام آية ١٨.

١٠ ـ تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا قرينة تقتضيه، فإن هذا لايقصده المبين الهادي بكلامه[٣٣١].

٧ ـ إبطال القول بالتفويض:

رأينا سابقا أن إمام الحرمين انتهى أمره في (النظامية) إلى منع تأويل الصفات الخبرية ـ أي منع صرفها عن ظاهرها إلى معنى محتمل مرجوح، حيث يعتبر التأويل بدعة لم يفعله السلف، مع أنه يرى أنه يمتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها ومن ثم يرى أنه يجب التفويض إلى الله في إدراك معاني ما تتضمنه هذه الآيات من الصفات، زاعما أن السلف كانوا يفوضون تلك المعاني إلى الرب، وأنهم درجوا على ترك التعرض لها تفسيرا وبيانا.

وقد استدل على ترك التأويل مع الذهاب إلى التفويض ـ كما رأينا ـ بإجماع السلف على ذلك. وبما يدل عليه اعتبار إمام القراء الوقف ـ عند قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[٣٣٢] ـ من العزائم، ثم الابتداء بقوله تعالى ﴿والرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾ حيث يفهم من ذلك وجوب التوقف عن التأويل مع تفويض المعنى إلى الله.

كما استدل على ذلك بقول الإمام مالك عندما سئل عن قوله تبارك وتعالى ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[٣٣٣] فقال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة)[٣٣٤].

أما ما يذهب اليه إمام الحرمين من أنه يمتنع إدراك فحوى هذه الآيات فلما يظنه ـ خطأ ـ من أن فحواها هو معانيها التشبيهية، والواقع أن فحواها إنما هو إثبات تلك الصفات على نحو ما يليق بذات الله تعالى ولاشيء في إدراك فحواها على هذا النحو.

وما يسنده إلى الصحابة من أنهم لا يدركون معاني هذه الصفات،

---

(٣٣١) مختصر الصواعق، ص ١٢ ـ ١٧ بتصرف.
(٣٣٢) سورة آل عمران آية ٧.
(٣٣٣) سورة طه آية ٥.
(٣٣٤) انظر النظامية ص ٣٢ ـ ٣٤

ويفوضون معرفتها إلى الله فغير صحيح، فقد كانوا يدركون معانيها على ما يليق بذات الله وصفاته، ولم يكونوا يفوضون إلا في معرفة حقيقتها وكيفيتها على نحو مايدل عليه كلام الإمام مالك.

ذلك أن التفويض في إدراك معاني آيات القرآن ولا سيما فيما يجب اعتقاده من صفات الله هو في حقيقته تجهيل لهم وأنهم لم يكونوا يفهمون القرآن ولا يثبتون عقيدتهم على الوجه الصحيح.

وفيه أيضا أن القرآن لم يكن ميسرا للذكر والفهم في قضايا العقيدة.

وأما ما يحتج به من الوقف على قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا ٱللَّهُ﴾(٣٣٥).

فالمراد بالتأويل في هذه الآية - كما يرى شيخ الإسلام - الحقيقة، وحقيقة الصفات هي كنهها الذي لا يعلمه غير الله.

ولقد بين شيخ الإسلام أن مقتضى كلام مالك رضي اللهُ عنه لا ينصر دعوى من قال بالتفويض في إدراك معنى الآيات، فالاستواء معلوم وإنما المجهول هو الحقيقة وهو الكيف.

وقد استدل شيخ الإسلام على أن السلف لم يكونوا مفوضين، بل كانوا يعلمون معاني الآيات ويعتقدونها.

بقول مجاهد إنه عرض المصحف على ابن عباس يقفه عند كل آية يسأله عنها.

وقول الحسن البصري ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها.

وقول ابن مسعود إنه ما من آية في كتاب الله إلا هو يعلم فيما أنزلت.

فهذه الأقوال تبطل قول المفوضة وتدل على أن السلف كانوا يعلمون تأويل آيات الصفات أي تفسيرها.

يقول شيخ الإسلام: (وأما تأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها وذلك في حق الله: هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره، ولهذا قال مالك وربيعة وغيرهما: «الاستواء

---

(٣٣٥) سورة آل عمران آية ٧.

معلوم والكيف مجهول». وكذلك قال ابن الماجشون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف يقولون: إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وإن علمنا تفسيره ومعناه.

ولهذا رد الإمام أحمد بن حنبل على الجهمية والزنادقة فيما طعنوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، فرد على من حمله على غير ما أريد به وفسر هو جميع الآيات المتشابهة وبين المراد بها.

وكذلك الصحابة والتابعون فسروا جميع القرآن وكانوا يقولون إن العلماء يعلمون تفسيره وما أريد به، وإن لم يعلموا كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وكذلك لا يعلمون كيفية الغيب.

فإن ما أعده الله لأوليائه من النعيم لاعين رأته ولا أذن سمعته ولا خطر على قلب بشر، فذاك الذي أخبر به لا يعلمه إلا الله، فمن قال من السلف إن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله بهذا المعنى فهذا حق.

وأما من قال إن التأويل الذي هو تفسيره، وبيان المراد به لا يعلمه إلا الله فهذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسروا القرآن كله وقالوا إنهم يعلمون معناه.

كما قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته، أقفه عند كل آية وأسأله عنها». وقال ابن مسعود: «مافي كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيما نزلت». وقال الحسن البصري: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها. ولهذا كانوا يجعلون القرآن يحيط بكل ما يطلب من علم الدين كما قال مسروق: «وما تسأل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه في القرآن ولكن علمنا قصر عنه»(٣٣٦).

ثم إن القول بالتفويض يتعارض مع ما أمرنا الله به من تدبر القرآن وفهمه.

بل إن القول بالتفويض يتضمن أن من النصوص القرآنية ما ظاهره باطل وكفر، وهذا يتعارض مع القول بأن القرآن كتاب هداية وبيان وأن الله أنزله

(٣٣٦) درء التعارض، ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

ليخرجنا من الظلمات إلى النور، مع أن هذا هو معتقد كل مؤمن ومسلم الذي لا جدال فيه.

فالقول بالتفويض إذن قدح في القرآن والأنبياء.

يقول شيخ الإسلام: (أما التفويض: فإنه من المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن، وحضنا على عقله وفهمه فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته.

وأيضا فالخطاب الذي أريد به هدانا والبيان لنا وإخراجنا من الظلمات إلى النور، إذا كان ماذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك فعلى التقديرين لم نخاطب بما يبين فيه قول الحق ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر)[٣٣٧].

ويقول شيخ الإسلام: (ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء، إذ كان الله أنزل القرآن وأخبر أنه جعله هدى وبيانا للناس وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس مانزل إليهم، وأمر بتدبر القرآن وعقله، ومع هذا فأشرف مافيه ـ وهو ما أخبر الرب به عن صفاته أو عن كونه خالقا لكل شيء، وهو بكل شيء عليم، أو كونه أمراً ونهياً، ووعداً وتوعداً، أو عما أخبر به عن اليوم الآخر ـ لا يعلم أحد معناه فلا يعقل ولا يتدبر، ولا يكون الرسول يبين للناس ما نزل إليهم ولا بلغ البلاغ المبين)[٣٣٨].

(٣٣٧) درء التعارض، ج ١ ص ٢٠٢.
(٣٣٨) درء التعارض ج ١ ص ٢٠٥.

الفصل الخامس

الاستدلال بالمفهوم

١ - تعريفـــه:

إن إفادة اللفظ لمعنى من المعاني تكون كما قلنا سابقا، تارة بمنطوقه وتارة بمفهومه فقوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[٣٣٩] يدل بمنطوقه على منع التأفيف ويدل بمفهومه على منع الضرب والتعنيف وهذا المفهوم أتى من حيث أشعر الأدنى وهو النهي عن التأفيف بالأعلى وهو النهي عن الضرب والتعنيف.

وكذلك قوله تعالى ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[٣٤٠] دل بمنطوقه على أن الإنسان سيجازى على مثقال الذرة من الخير ودل بمفهومه على أنه سيجازى على ماهو أكبر من ذلك من باب أولى.

يقول إمام الحرمين: (ما يستفاد من اللفظ نوعان: أحدهما متلقى من المنطوق به المصرح بذكره، والثاني ـ ما يستفاد من اللفظ، وهو مسكوت عنه، لا ذكر له على قضية التصريح.... وأما ماليس منطوقا به، ولكن المنطوق به مشعر به، فهو الذي سماه الأصوليون المفهوم، والشافعي قائل به)[٣٤١].

٢ - أقسامـــه:

وينقسم المفهوم إلى قسمين:

أحدهما مفهوم الموافقة، والثاني مفهوم المخالفة.

وما تقدم من دلالة النهي عن التأفيف على النهي عن الضرب والتعنيف

---

(٣٣٩) سورة الإسراء آية ٢٣.

(٣٤٠) سورة الزلزلة آية ٨.

(٣٤١) البرهان ج ١، ص ٤٤٨.

وكذلك دلالة الجزاء على ذرة الخير، على الجزاء على الخير الكبير كلاهما مثال لمفهوم الموافقة ويسمى هذا المفهوم أيضا مفهوم الخطاب ولحن الخطاب وفحوى الخطاب.

يقول إمام الحرمين: (المفهوم قسمان: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة. أما مفهوم الموافقة، فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى، وهذا كتنصيص الرب تعالى في سياق الأمر ببر الوالدين على النهي عن التأفيف، فإنه مشعر بالزجر عن سائر جهات التعنيف)[٣٤٢].

وقد عرف إمام الحرمين مفهوم الموافقة في الكافية قائلا (وهو ما يفهم من الخطاب لا بصريحه)[٣٤٣].

أما مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب فقد عرفه إمام الحرمين قائلا: (هو ما يدل من جهة كونه مخصصا بالذكر. . . على أن المسكوت عنه مخالف للمخصص بالذكر. كقوله عليه السلام (في سائمة الغنم الزكاة)[٣٤٤] هذا التخصيص يشعر بأن المعلوفة لا زكاة فيها)[٣٤٥]. وقد عرفه في الكافية قائلا: (وهو ما فهم من تخصيص مطلق اللفظ بوصف أو عدد أو قرينة وهو يقرب من المقيد)[٣٤٦].

ومفهوم المخالفة أنواع:

(١) ما خصص فيه مطلق اللفظ بصفة معينة كقوله ﷺ (في الغنم السائمة زكاة)[٣٤٧] فيدل ذلك على أن غير السائمة لا زكاة فيها، من باب مفهوم المخالفة.

---

(٣٤٢) البرهان ج ١، ص ٤٤٩.
(٣٤٣) الكافية في الجدل ص ٥١.
(٣٤٤) روى الإمام مالك في الموطأ حديثا طويلا فيه (وفي سائمة الغنم إذا بلغت أربعين إلى عشرين ومائة شاة) ج ١، ص٢٥٨.
وروراه أبوداود في سننه ج ٢، ص ٩٩ وذكر الألباني حديثا في ارواء الغليل (في الغنم سائمتها اذا كانت أربعين ففيها شاة) قال حديث صحيح، إرواء الغليل ج ٣ ص ٢٦٤.
(٣٤٥) البرهان ج ١، ص ٤٤٩.
(٣٤٦) الكافية في الجدل ص ٥١.
(٣٤٧) سبق تخريجه - انظر الحاشية ٣٤٤.

(٢) ما خصص فيه مطلق اللفظ بعدد معين كقوله تعالى ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَـٰنِينَ جَلْدَةً﴾[٣٤٨] فيدل ذلك على أن القاذف لا يجلد أقل ولا أكثر من هذا العدد.

(٣) ما خصص فيه مطلق اللفظ بالحد.

(٤) ما خصص فيه مطلق اللفظ بمكان مخصوص أو زمان معين كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَـٰتٌ﴾[٣٤٩] وقوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ﴾[٣٥٠].

(٥) ما خصص باللقب مثل (جاء زيد).

والأربعة الأول قال بها الشافعي، وأيده الجويني قائلا: (وما ذكره الشافعي من حصر القول بالمفهوم في الجهات التي عدها من التخصيصات حق متقبل عند الجماهير)[٣٥١].

ولكن الجويني رأى أنه يمكن اختصار التخصيصات الأربعة والتعبير عن جميعها بالصفة فقال: (ولكن لو عبر معبر عن جميعها بالصفة لكان ذلك منقدحا، فإن المعدود والمحدود موصوفان بِعَدِّهما وحدهما، والمخصوص بالكون في مكان وزمان موصوف بالاستقرار فيهما،... فالصفة تجمع جميع الجهات التي ذكرها، ومن ينكر المفهوم فإنه يأبى القول به في جميع هذه الوجوه)[٣٥٢].

وأما التخصيص باللقب فقد رفضه الشافعي، إذ نقل ذلك عنه الجويني قائلا (ونص رضي الله عنه على أن تخصيص المسميات بألقابها لا يتضمن نفي ماعداها)[٣٥٣] ولكنْ أبوبكر الدقاق ذهب إلى أن التخصيص بالألقاب ظاهر في نفي ماعدا المنصوص عليه، وتابعه على ذلك طوائف من أئمة المذهب الأشعري. يقول الجويني: (وقد صار إلى ذلك طوائف من

---

(٣٤٨) سورة النور آية ٤.
(٣٤٩) سورة البقرة آية ١٩٧.
(٣٥٠) سورة البقرة آية ١٨٧.
(٣٥١) البرهان ج ١، ص ٤٥٤.
(٣٥٢) البرهان ج ١، ص ٤٥٣.
(٣٥٣) برهان ج ١، ص ٤٥٣.

أصحابنا)[٣٥٤].

وينقسم المفهوم سواء أكان مفهوم موافقة أم مخالفة إلى مقطوع به وهو (النص)، وإلى مظنون وهو (الظاهر)، شأنه في ذلك شأن المنطوق في انقسامه هو الآخر إلى (نص) وإلى (ظاهر)، والغالب على مفهوم الموافقة أن يقع نصا، والغالب على مفهوم المخالفة أن يقع ظاهرا، وأن ينحط عن رتبة النصوص. يقول الجويني (فقد ذكرنا أن المفهوم ينقسم إلى ما يقع نصا غير قابل للتأويل، ويغلب ذلك في مفهوم الموافقة، وإذا ذاك يسمى عند أرباب الأصول الفحوى[٣٥٥]، والغالب على مفهوم المخالفة الظهور، والانحطاط عن رتبة النصوص)[٣٥٦].

ومثال مفهوم الموافقة الواقع نصا قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[٣٥٧]. فهذه الآية مفهومها (نص) في منع الضرب والتعنيف وليس (ظاهراً) فيه. ومثال ما يقع ظاهرا قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[٣٥٨] قال الشافعي (تقيد القتل بالخطأ في إيجاب الكفارة يدل على أن إيجابها في قتل العمد أولى) ثم قال الجويني معلقا على كلام الشافعي السابق (وهذا الذي ذكره ظاهر غير مقطوع به، إذ يتطرق إليه إمكان آخر سوى ما ذكره الشافعي من إشعار الأدنى بالأعلى)[٣٥٩].

٣ - موقف إمام الحرمين من نفاة القول بالمفهوم:

وقد صحح إمام الحرمين دلالة المفهوم في إثبات الحقائق الدينية، سواء كانت عملية أو عقدية، وقبل أن نتناول بالعرض والدراسة الأسس التي يقوم عليها إعمال إمام الحرمين للمفهوم، نحب أن نذكر رأيه في موقف نفاة

---

(٣٥٤) برهان ج ١، ص ٤٥٤.
(٣٥٥) كان يخص الفحوى بنوع من مفهوم الموافقة وهو ماكان نصا مع أن تعريفه في الكافية يعم كل مفهوم موافقة.
(٣٥٦) برهان ج ١، ص ٤٧٣ فقره ٣٧٨.
(٣٥٧) سورة الإسراء آية ٢٣.
(٣٥٨) سورة النساء آية ٩٢.
(٣٥٩) البرهان ج ١، ص ٤٥٣ فقره ٣٥٨.

المفهوم. وأنهم لا ينفون جميع صور المفهوم، وإنما ينفون بعضها دون البعض الآخر.

فقد ذكر إمام الحرمين أن ممن أنكر المفهوم أبا حنيفة وجمعاً من الأصوليين لم يسمهم[٣٦٠] وكذلك القاضي أبوبكر الباقلاني[٣٦١].

لكن إمام الحرمين يرى أن من أنكر المفهوم لا ينكر مفهوم الموافقة، فهم لم ينكروا ما يدل عليه قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ على منع الضرب والتعنيف من باب أولى باعتباره مفهوم موافقة، يقول: (ثم من أنكر المفهوم لم يجحد ما يسمى الفحوى وهو مفهوم الموافقة) في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ من حيث أشعر الأدْنى بالأعلى. ومنهم من قال وهم أهل التحقيق كما يقول إمام الحرمين (ليس ثبوتها من جهة إشعار الأدنى بالأعلى، ولكن مساق قوله تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا﴾[٣٦٢] إلى مختتم الآية، مشتمل على قرائن في الأمر بالتناهي في البر، يدل مجموعها على تحريم ضروب التعنيف، وليس يتلقى ذلك من محض التنصيص على النهي عن التأفيف، إذ لا يمتنع في العرف أن يؤمر بقتل شخص وينهى عن التغليظ عليه بالقول والمواجهة بالقبيح)[٣٦٣]، ثم أهل التحقيق لا يثبتون من مفهوم الموافقة (الفحوى) إلا ماكان قطعيا بسبب ما يحف به من القرائن الكثيرة، أما ما لم يكن كذلك بأن كان ظنيا فلا يقبل عندهم، يقول إمام الحرمين: (وضابط مذهب هؤلاء أن المقطوع به يستند إلى قرائن مجتمعة، ولا سبيل إلى نفي القطع، وما يتطرق إليه الظنون، فهو من المفهوم المردود عندهم، وإن كان مقتضيا للموافقة عند القائلين بالمفهوم)[٣٦٤].

وكذلك يرى إمام الحرمين أن من أنكر المفهوم لم ينكر اقتضاء الشرط

---

(٣٦٠) انظر البرهان ج ١، ص ٤٥٠.
(٣٦١) انظر البرهان ج ١، ص ٤٥١.
(٣٦٢) سورة الإسراء آية ٢٣.
(٣٦٣) برهان ج ١، ص ٤٥٢.
(٣٦٤) برهان ج ١، ص ٤٥٢.

تخصيص الجزاء به، فإذا قلت: من جاءني أكرمته، فهم من هذا الكلام تخصيص الإكرام بمن حقق الشرط وهو المجيء، فلا يشمل الإكرام من جاء ومن لم يأت، فالذين ينكرون المفهوم لا ينكرون هذا وإن كانت هناك قلة غالية على حد تعبير إمام الحرمين يمنعون اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به، يقول إمام الحرمين: (ومما تردد فيه - من رد المفهوم - الشرط وأبوابه، فذهب الأكثرون إلى الاعتراف باقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به، وغلا غالون بطرد مذهبهم في رد اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به، وهذا سرف عظيم)[٣٦٥].

٤ - الأسس التي يقوم عليها إعمال إمام الحرمين للمفهوم:

أما أخذ إمام الحرمين بالمفهوم فقدسبق فيه بشيخه الأشعري، - خلافا لمن نقل عنه القول بنفي المفهوم - فقد ذكر عنه إمام الحرمين استخدامه للمفهوم في إثبات الرؤية لله تعالى.

يقول إمام الحرمين (وقد نقل النقلة عنه «أي عن أبي الحسن الأشعري» رد الصيغة والمفهوم، وفي كلامه ما يدل على القول بالمفهوم، فإنه تعلق في مسألة الرؤية بقوله تعالى سبحانه: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[٣٦٦] وقال: لما ذكر الحجاب في إذلال الأشقياء، أشعر ذلك بنقيضه في السعداء)[٣٦٧] كما سبق فيه الشافعي، فعمل الشافعي بالمفهوم لا يخفى، فقد حكى إمام الحرمين في البرهان حصر الشافعي لأنواع مفهوم المخالفة كما سبق ذكره[٣٦٨] كما ساق أدلته على القول بالمفهوم[٣٦٩].

وقد جاء إمام الحرمين كما ذكرنا سابقا متابعا لشيخه الأشعري في إعمال المفهوم، وكذلك متابعا لشيخه الشافعي. ويقوم أخذ إمام الحرمين بالمفهوم

(٣٦٥) البرهان ج ١، ص ٤٥٢.
(٣٦٦) سورة المطففين آية ١٥.
(٣٦٧) البرهان ج ١، ص ٤٥٠.
(٣٦٨) انظر البرهان ج ١، ص ٤٥٣.
(٣٦٩) انظر البرهان ج ١، ص ٤٦٢.

على أساس أن ذلك مقتضى اللغة ومقتضى العقل معا. ويظهر اقتضاء اللغة والعقل لإعمال المفهوم في إثبات الحقائق الدينية في صور متعددة يعتمد عليها إمام الحرمين في هذا المقام ومن ذلك ما يأتي:

أولا : اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به. ويعني بذلك أن ترتب الجزاء على شرط معين واختصاصه بهذا الشرط يدل بالمفهوم على تخلف الجزاء عند تخلّف الشرط ضرورة بحكم اللغة، وفي ذلك يقول: (فمن الصور التي يجب الاعتناء بها الشرط والجزاء، فإن سلم اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به، تعدينا هذه المرتبة، وإن استقر على النزاع، اكتفينا معه بنسبته إلى الجهل باللسان، أو إلى المراغمة والعناد، فنحن نعلم من مذهب العرب قاطبة، أنها وضعت باب الشرط لتخصيص الجزاء به، فإذا قال قائل: من أكرمني أكرمته، فقد أشعر باختصاص إكرامه بمن يكرمه، ومن جوز أن يكون وضع هذا الكلام على أن يكرمه ويكرم غيره أيضا، فقد نأى وبعد، فآل الكلام معه الى التسفيه والجهل، والإحالة على تعلم مذاهب العرب ولسنها وحوارها)[٣٧٠].

ومع أن إمام الحرمين قد اعتمد على اللغة في إثبات المفهوم من تخصيص اللفظ المطلق بوصف أو عدد.. الخ فإننا نجده يحاول إضعاف استدلال المثبتين للمفهوم، عندما احتجوا بالحديث المروي عن يعلى بن أمية من (أنه قال لعمر بن الخطاب ما بالنا نقصر وقد أمِنَّا؟ وأشار إلى قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾[٣٧١] فقال لقد تعجبت مما تعجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»[٣٧٢].

---

(٣٧٠) البرهان ج ١، ص ٤٦٥.
(٣٧١) سورة النساء آية ١٠١.
(٣٧٢) روى مسلم في صحيحه عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) فقد أمن الناس فقال: عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته). صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٥ ص ١٩٦.

فالذين استدلوا بهذا الحديث يرون أن يعلى بن أمية وعمر بن الخطاب قد عملا بمفهوم هذه الآية، وهو عدم جواز القصر في حالة عدم الخوف. لأن منطوقها تجويز القصر في حالة الخوف ففهموا عدم جواز القصر في غير تلك الحالة.

لكن الجويني لا يعتبر تساؤل يعلى بن أمية وعمر بن الخطاب من قبيل القول بالمفهوم، إذ يقول: (فنقول: على هذا الحديث، قد كان ثبت وجوب الصلاة أربعا في غير حالة الخوف واستقر الشرع عليه، وورد القصر مخصوصاً بحالة الخوف، فاعتقدوا وجوب الإتمام في غير حالة الخوف على ما تمهد الشرع عليه، فلم يكن ذلك قولا بالمفهوم. والذي يحقق ذلك أنه لو فرض مع ما تقدم تخصيص بلقب، لكان ماعدا المخصوص مقرا على ما استمر الشرع عليه قبل ذلك، وإن لم يكن للألقاب مفهوم على أن الآية اقتضت التخصيص على صيغة الشرط، فإنه تعالى قال: ﴿إِن خِفْتُمْ﴾ وقد قال بتخصيص الشرط معظم من أنكر المفهوم)[٣٧٣].

ولنا على ماقاله إمام الحرمين بعض الملحوظات:

أولا : إنه ليس صحيحا ما يقوله إمام الحرمين من أن الأصل في فرضية الصلاة في الحضر أربعا بل مقتضى حديث عائشة رضي الله عنها[٣٧٤] أن الصلاة فرضت مثنى مثنى، فأقرت في السفر وزيدت في الحضر، ولا يعقل أن يغيب ذلك عن عمر بن الخطاب ويعلى بن أمية حتى ينسب اليهما إمام الحرمين أنهما أرادا إعمال وجوب الإتمام في غير حالة الخوف جريا على الأصل.

ثانيا : إنهما لو أرادا هذا المعنى دون إعمال المفهوم في قوله تعالى ﴿إن خفتم﴾ لما كان هنالك معنى لاحتجاجهم بالآية المذكورة، فاحتجاجهم بها ـ على نحو ما عرضها إمام الحرمين ـ على الإتمام في غير حالة الخوف، دليل

---

(٣٧٣) البرهان، ج ١، ص ٤٥٨.

(٣٧٤) عن عائشة رضي الله عنها قالت: (الصلاة أول ما فرضت ركعتين فأقرت صلاة السفر وأتمت صلاة الحضر). فتح الباري شرح صحيح البخاري. ج ٢، ص ٥٦٩.

على أنهم أعملوا المفهوم من اشتراط حالة الخوف في قصر الصلاة ومن ثم إتمامها في حالة الأمن.

ثالثا : إن إمام الحرمين يسند إلى من أنكر المفهوم إعماله التخصيص بالشرط وكأن هنالك منافاة بين إعمال تخصيص الشرط وإعمال المفهوم، والواقع أنه لا خلاف إلا في التسمية، فإذا أعملنا تخصيص الشرط ورتبنا الجزاء على شرط مخصوص كقصر الصلاة بشرط الخوف كان مفهوم ذلك عدم قصر الصلاة في حالة الأمن.

رابعا : نجد إمام الحرمين بعد اعتباره أن ما دار بين عمر بن الخطاب ويعلى ابن أمية ليس من قبيل إعمال المفهوم، نجده بعد ذلك وعند مناقشته للإمام الشافعي في مسألة أثر العرف في العمل بالمفهوم، قد اعتبر أن مادار بينهما من قبيل المفهوم. إذ يقول: (والذي يحقق ذلك أنه لما قال يعلى بن أمية لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ أنقصر وقد أمِنّا؟ قال عمر: تعجبت مما تعجبت منه، ولم ينكر عليه اعتقاد المفهوم من طريق اللسان. . . .، فلست أرى المفهوم في هذا الفن متروكا من غير فرض دليل)[٣٧٥] وفي هذا تناقض واضح في موقف إمام الحرمين من دليل المثبتين. كذلك أبطل إمام الحرمين دليل المثبتين للمفهوم، عندما استدلوا بقوله تعالى مخاطبا لنبيه: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللهُ لَهُمْ﴾[٣٧٦] فلقد جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: (وسأزيد على السبعين).

فظاهر الآية تخيير النبي ﷺ بين الاستغفار وعدمه، ومنطوقها أنه إن استغفر سبعين مرة فلن يغفر الله لهم، وسكت عن مازاد عن السبعين، فعمل النبي ﷺ بمفهومها، إذ قال ﷺ (إنما خيرني الله فقال: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة وسأزيد على السبعين)[٣٧٧]

---

(٣٧٥) البرهان ج ١، ص ٤٧٨.
(٣٧٦) سورة التوبة آية ٨٠.
(٣٧٧) فتح الباري ج ٨، ص ٣٣٣.

ولقد ناقشهم إمام الحرمين في احتجاجهم بهذا الحديث على إثبات المفهوم على أساس عدم صحة الحديث المذكور كما يقول: (قلنا هذا لم يصححه أهل الحديث)(٣٧٨) مع أن الحديث المذكور أخرجه البخاري في صحيحه كما ذكرته آنفا.

ويقول أيضا ناقلا قول القاضي (وقد قال القاضي رضي الله عنه: من شدا طرفا من العربية لم يخف عليه أن قول الله تعالى (أي قوله تعالى ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ (لم يجر تحديدا بعدد، على تقدير أن الزائد عليه يخالفه، وإنما جرى ذلك مؤيسا من مغفرة المذكورين، وإن استغفر لهم ما يزيد على السبعين، فكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به عمن هو أفصح من نطق بالضاد؟)(٣٧٩).

وما قاله القاضي ليس بصحيح فليس كون العدد للمبالغة مقطوعا به، بل هو محتمل والدليل على ذلك صحة هذا الحديث الذي يدل على إعمال النبي ﷺ لمفهوم الآية.

وكذلك أبطل إمام الحرمين استدلال المثبتين للمفهوم، بما روى أن ابن عباس (كان لا يرى حجب الأم من الثلث إلى السدس باثنين من الإخوة والأخوات ويحتج بقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ سورة النساء آية ١١ وكان يرى أن الأمر في الاثنين بخلاف الإخوة وقال لعثمان رضي الله عنه محتجا عليه: ليس الأخوان إخوة في لسان قومك).

فلقد أجاب الجويني قائلا: (قلنا: أولا انفراده بهذا المذهب، ومخالفته جملة الصحابة يعارض احتجاجه، وقد قيل: إنه لما قال لعثمان: ليس الأخوان إخوة في لسان قومك، قال له عثمان ردا عليه: إن قومك حجبوها باثنين ياصبيّ، ثم قد تمهد للأم الثلث بالنص، ثم استبان ردها إلى السدس في حالة مخصوصة، فرأي ابن عباس تقرير ماعدا تلك الحالة على ما تمهد مطلقا

(٣٧٨) البرهان ج ١، ص ٤٥٨.
(٣٧٩) البرهان، ج ١، ص ٤٥٨ - ٤٥٩.

قبل الحجب والرد[٣٨٠].

ونلحظ هنا على رد إمام الحرمين للاستدلال بهذه الآية على إعمال المفهوم ما يأتي:

أولا : إن عثمان بن عفان رضي الله عنه احتج على ابن عباس بعمل الصحابة ولم يبطل احتجاجه بمفهوم الآية.

ثانيا : لو فرض أن عثمان رضي الله عنه قد احتج على ابن عباس بما احتج به بناء على أن العرب يعتبرون أقل الجمع اثنان، لدل ذلك على أن عثمان رضي الله عنه لم يبطل احتجاج ابن عباس بالمفهوم، وإنما أبطل ما ظنه ابن عباس من أن أقل الجمع ثلاثة، ويكون رد عثمان معناه أن الأخوين إخوة في لسان العرب يثبت بهما الحجب كما يثبت بالإخوة، فلا مجال لإعمال المفهوم وليس في هذا إبطال لمفهوم الآية، وإنما يدور الخلاف حول تحقيق ما يصدق عليه أقل الجمع في لسان العرب.

ثالثا : لو أن ابن عباس أراد مجرد إعمال الأصل في توريث الأم الثلث مع وجود الأخوين لاكتفى بمطالبة الحاجبين لها بالأخوين إلى السدس بالدليل على هذا الحجب المخالف للأصل، ولم يحتج عليهم بأن الحجب إنما ورد بالإخوة لا بمجرد الأخوين الاثنين، أما وقد احتج بذلك فإن ذلك يدل على إعماله لمفهوم الإخوة المخالف لمفهوم الأخوين، بحيث يكون الحكم الثابت مع وجود الإخوة وبشرطهم مخالفا للحكم الثابت مع وجود الأخوين لعدم تحقق شرط الجمع فيهما.

ومحاولة إمام الحرمين إبطال أن تكون النصوص السابقة شواهد على إعمال المفهوم ليس معناها إبطال القول بالمفهوم، فإمام الحرمين كما قلنا سابقا من الذين يعملونه في إثبات الحقائق الدينية. ولكنه لا يرى من وجهة نظره صلاحية هذه النصوص لأن تكون أمثلة على إعماله. وقد عقبنا على كلامه في كل مثال بما يبطل كلامه بل ويثبت تناقضه.

---

(٣٨٠) البرهان، ج ١، ص ٤٥٩ - ٤٦٠.

ثانيا: من صور اقتضاء العقل واللغة لإعمال المفهوم كما يرى إمام الحرمين أن التحديد بالزمان أو المكان أو العدد يقتضي تخصيص الحكم بهذه المحدودات، ويعني بذلك أن الحكم إذا حد بزمان معين أو مكان معين أو عدد معين، فإن تحديده على هذا النحو يدل على عدم خروج الحكم عن هذه المحدودات، بل يدل على اختلافه خارج هذه المحدودات، وإلا لما كان للحدود فائدة، يقول إمام الحرمين: (ومما نذكره التحديد بالزمان والمكان أو العدد، ونقول: مما ظهر في الكلام ظهورا لا يستجاز المراء فيه، أن الحدود تتضمن حصر المحدودات ولذلك تساق، ولهذا الغرض تصاغ، فإذا كان الحكم وراء المحدود كالحكم فيما يحويه الحد، فلا غرض في الحد، وظهور ذلك لا يجحد وهو من صور مسألة المفهوم)[٣٨١] وقد خالف إمام الحرمين ما قرره هنا عندما رفض مفهوم المخالفة في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٣٨٢] والذي احتج به السلف والأشاعرة قبل إمام الحرمين كدليل على إثبات صفة اليدين للباري تعالى، فمنطوق الآية أن آدم مخلوق باليدين، ومفهومها أن غيره لم يخلق باليدين. فتخصيص آدم دون غيره بالخلق باليدين هو مقتضى مفهوم المخالفة لهذه الآية، ذلك أن غير آدم لو كان مخلوقا باليدين لما كان هنالك وجه لتخصيصه بالأمر بالسجود له، اعتباراً لاختصاصه بالخلق باليدين، وظاهر من الآية أن اختصاصه بالخلق باليدين هو علة أمر إبليس والملائكة بالسجود له.

لكن إمام الحرمين يرفض إعمال مفهوم المخالفة لهذه الآية مدعيا أن غير آدم يشارك آدم في الخلق بالقدرة على أساس رجوع الخلق إلى القدرة فقط وهذا[٣٨٣] فيه إبطال للنص والمفهوم.

ثالثا : من صور اقتضاء الفعل لإعمال المفهوم كما يرى إمام الحرمين أن الوصف المناسب يقتضي نفي الحكم عند انتفاء الصفة، ومثال ذلك

---

(٣٨١) البرهان ج ١، ص ٤٦٦.
(٣٨٢) سورة ص آية ٧٥.
(٣٨٣) أنظر الإرشاد، ١٥٦.

قول النبي ﷺ (في سائمة الغنم زكاة)[٣٨٤]. فوصف النبي ﷺ الغنم التي تجب فيها الزكاة بالسائمة وصف مناسب يصح أن يكون في وجوب الزكاة، لأن الوصف بالسوم يشعر بخفة المؤونة، وأن صاحبها لا يتكلف الإنفاق عليها، بل هي ترعى من نعم الله الوافرة، الأمر الذي يجعلها أصح قوة وأكثر عددا مما يجعل إيجاب الزكاة على صاحبها يسيرا ومتحملا. والشرع يراعي ذلك، يقول إمام الحرمين: (فالسوم يشعر بخفة المؤن وورود المنافع، واستمرار صحة المواشي... وهذه المعاني تشير إلى سهولة احتمال مؤونة الإرفاق بالمحاويج، عند اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشي، وقد انبنى الشرع على رعاية ذلك، من حيث خصص وجوب الزكاة بمقدار كثير، وأثبت فيه مهلا يتوقع في مثله حصول المرافق، فإذا لاحت المناسبة، جرى ذلك على صيغة التعليل)[٣٨٥]. والمثال الثاني قول النبي ﷺ «لَيُّ الواجد ظلم»[٣٨٦] يقول إمام الحرمين: (فإن الموسر المقتدر ذا الوفاء والملاء، إذا طلب بما عليه، لم يعذر بتأخير الحق المستحق، وهذا في حكم التعليل لانتسابه إلى الظلم إذا سَوَّف وماطل)[٣٨٧]. فهو يجعل الوصف بالواجد له مفهوم، لأن الوصف بالواجد مناسب للحكم بالظلم. فبهذا يتبين أن غير الواجد ليس بظالم. ولكن ما الدليل على أن الوصف إذا كان مناسبا للحكم كان له مفهوم؟. نجد الجواب في قوله: (فالقول الواضح فيه، أن ما أشعر وضع الكلام يكون تعليلا فهو أظهر عندي في اقتضاء التخصيص الذي من حكمه انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة ـ من الشرط والجزاء، فإن العلة إذا اقتضت حكما، تضمنت ارتباطه بها، وانتفاءه عند انتفائها، وإذا قال القائل: إنما أكرم الرجل لاختلافه إليّ كان ذلك أوضح في تضمن اختصاص إكرامه بمن

(٣٨٤) سبق تخريجه ـ أنظر ص ٣٠٩ من هذا البحث.
(٣٨٥) البرهان، ج ١ ص ٤٦٧.
(٣٨٦) روى البخاري في صحيحه في كتاب الاستقراض عن أبي هريرة رضي الله عنه (مطل الغنى ظلم). وقال: (ويذكر عن النبي ﷺ: لَيّ الواجد يحل عقوبته وعرضه). صحيح البخاري ج ٣، ص ١٥٥. ولكن ذكره المنذري في الترغيب والترهيب ثم قال: (رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الإسناد) ج ٢، ص ٦٠٩. ولم أقف على حديث (لَيّ الواجد ظلم).
(٣٨٧) البرهان، ج ١، ص ٤٦٧.

يختلف إليه من قولـه: من اختلف إليّ أكرمته)[٣٨٨]. ويشترط الجويني في الصفة لكي يكون لها مفهوم، أن تكون مناسبة للحكم، وإذا لم تكن الصفة مناسبة فهي كاللقب يقول: (الحق الذي تراه أن كل صفة لا يفهم منها مناسبة للحكم، فالموصوف بها كاللقب ولقبه، والقول في تخصيصه بالذكر كالقول في تخصيص المسميات بألقابها، فقول القائل: زيد يشبع إذا أكل، كقوله: الأبيض يشبع، إذ لا أثر للبياض فيها ذكر، كما لا أثر للتسمية بزيد فيه).

والتخصيص باللقب قال به الدقاق، ولذلك سفهه علماء الأصول، والجويني يعتبر المبالغة في الرد عليه سرفا، مع أن الجويني لا يقول بمفهوم اللقب ولكن يرى أن في ذكره غرضاً مبهماً. إذ يقول (الذي نراه أن التخصيص باللقب يتضمن غرضا مبهما، ولا يتضمن انتفاء ماعدا المذكور)[٣٨٩]، وقد أعطى إمام الحرمين ملخصا لما ذكره في إثبات المفهوم قائلا (فقد صار قوم إلى إبطال المفهوم. وهذا ذهول عن فائدة الكلام. وصار قوم إلى أن لكل تخصيص مفهوما كالدقاق، وهذا الرجل ابتدر أمرا لا ينكر، وهو أن العاقل لا يخصص مذكورا هزلا، وليس كل الغرض موقوفا على نفي ماعدا المسمى. واعتبر الشافعي الصفة ولم يفصلها، واستقر رأيي على تقسيمها وإلحاق ما لا يناسب منها باللقب وحصر المفهوم فيما يناسب وهذا منتهى الكلام)[٣٩٠].

٥ ـ من استدلال إمام الحرمين بالمفهوم في إثبات العقائد:

أولا: تمدح الباري بانفراده بالخلق وعموم قدرته:

يرى إمام الحرمين أن قوله تعالى ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٣٩١] وقوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٣٩٢]. إذا كانا يدلان بمنطوقهما على

(٣٨٨) البرهان، ج ١، ص ٤٦٨.
(٣٨٩) البرهان ج ١، ص ٤٦٩ ـ ٤٧١.
(٣٩٠) البرهان ج ١، ص ٤٧٢.
(٣٩١) سورة غافر آية ٦٢.
(٣٩٢) سورة آل عمران آية ١٦٥.

انفراد الباري تعالى بالخلق وعلى عموم قدرته فإنها يدلان بمفهومها على تمدح الباري بذلك وأنها سيقا مساق التمدح، وإرادة التمدح بقوله تعالى ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(٣٩٣) تفهم من هذه الآية قطعا واستيقانا على حدة تعبيره، وأساس هذا القطع واليقين بهذا المفهوم للآية هو القرائن المحيطة بها، والدالة على فحواها، ويعني بذلك أنها جاءت في سياق آيات دالة على تمدح الباري بمضمونها. سواء كان هذا المضمون صفات كمال إيجابية يوصف بها الباري، أو تنزيها له عن النقائص التي ألحقها به المشركون وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ﴾(٣٩٤) حتى انتهى السياق بالآية التي معنا وهي قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(٣٩٥) بل احتد هذا السياق إلى ما بعدها، فدل ذلك بموجب هذه القرينة على صحة ما رآه إمام الحرمين من أن مفهومها هو إرادة تمدح الباري بالخلق تمشيا مع مقتضى السياق.

يقول إمام الحرمين (فأما نصوص الكتاب فمنها قوله تعالى ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(٣٩٦) والآية تقتضي تفرد الباري تعالى بخلق كل مخلوق، والاستدلال بها يعتضد بأنا نعلم أنّ فحواها يتضمن التمدح بالاختراع والإبداع، والتفرد بخلق كل شيء، فلو كان غيره خالقا مبدعا لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص، ولساغ للعبد أن يتمدح بأنه خالق كل شيء، ومراده بأنه خالق لبعض المخلوقات)(٣٩٧) ويقول أيضا: (لم نتمسك بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بإرادة التمدح، وبينا أن ذلك التمدح مفهوم من مقتضى الآية على قطع، ولا يستمر حمل الآية على الخصوص مع ما استيقناه من التمدح، والمفهوم وإن لم يستفد من مجرد الصيغ فهو متلقى من القرائن)(٣٩٨).

---

(٣٩٣) سورة الأنعام آية ١٠٢.
(٣٩٤) سورة الأنعام آية ٩٥.
(٣٩٥) سورة غافر آية ٦٢.
(٣٩٦) سورة غافر آية ٦٢.
(٣٩٧) الإرشاد، ص ١٩٨.
(٣٩٨) الإرشاد، ص ١٩٩.

وقد رأينا من قبل أن إمام الحرمين يستدل على انفراد الله تعالى بالخلق، ليس فقط بعموم الآية السابقة، ولكن بما يفهم منها من إرادة التمدح بذلك، وإلا لما تم هذا التمدح المفهوم قطعا من الآية.

ويقول إمام الحرمين في دلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ على تمدحه بعموم قدرته المفهوم من الآية السابقة ـ يقول: (ولا معنى لذلك عند المعتزلة، فإن المعنى بقوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(٣٩٩) أنه قادر على أفعال نفسه وليس بمقتدر على أفعال غيره، وإذا كان الأمر كذلك، فالعبد أيضا قادر على كل شيء على هذا التأويل، ويبطل تمدح الباري تعالى عند التحصيل)(٤٠٠).

ثانيا: تمدحه تعالى باقتداره على قهر القلوب بالختم والطبع:

رأينا سابقا أن إمام الحرمين يستدل على أن الختم والطبع على القلوب أمران حقيقيان ـ ليسا مجرد وسم أو تسمية كما يقول المعتزلة ـ رأيناه يستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾(٤٠١).

وقوله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾(٤٠٢). وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾(٤٠٣). وقوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً﴾(٤٠٤). واستدلاله بهذه الآيات على ذلك ليس بمجرد منطوقها النصي ولكن بفحواها ومفهومها أيضا، وفحوى هذه الآيات ومفهومها هو تمدح الباري سبحانه باقتداره وقهره لقلوب العباد وأسرارهم والتمكن منها طبقا لمشيئته وطبقا لمقتضى قوله تعالى ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾(٤٠٥).

بكل هذه المعاني فإن هذا المفهوم يدل على أن ما تضمنته من الختم

---

(٣٩٩) سورة البقرة آية ٢٨٤.
(٤٠٠) الإرشاد، ص ٢٠٠.
(٤٠١) سورة البقره آية ٧.
(٤٠٢) سورة النساء آية ١٥٥.
(٤٠٣) سورة الأنعام آية ٢٥.
(٤٠٤) سورة المائدة آية ١٣.
(٤٠٥) سورة الأنعام آية ١١٠

والطبع على القلوب، كما قلنا من قبل، أمور حقيقية مخلوقة لله تعالى، وليست مجرد وسم أو وصف كما يقول المعتزلة، أو ليس في مجرد الوسم والوصف للقلوب بذلك دلالة على الاقتدار والقهر الإلٰهيّ لتلك القلوب، ففحوى الآيات ومفهومها يدل على مادل عليه منطوقها من الاعتقاد بختم الله تعالى وطبعه على القلوب حقيقة.

يقول إمام الحرمين ردا على تفسير المعتزلة للختم والطبع على القلوب بأنه عبارة عن تسميتها بذلك يقول ردا على ذلك: (ولا خفاء بسقوط هذا الكلام، فإن الرب تعالى تمدح بهذه الآيات وأنبأ بهاعن اقتهاره واقتداره على ضمائر العباد وأسرارهم، وبين أن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء، وصرح بذلك في قوله تعالى ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[٤٠٦] فكيف يستجاز حمل هذه الآيات على تسمية وتلقيب؟ وكيف يسوغ ذلك اللبيب؟ والواحد منا لا يعجز عن التسميات والتلقيبات فما وجه استيثار الرب بسلطانه؟)[٤٠٧].

ثالثا: إبطال مذهب المعتزلة في أن الإنسان خالق لأفعاله:

كما استدل إمام الحرمين لإبطال مذهب المعتزله في أن الانسان خالق لأفعاله بفحوى قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهِۭ بِمَا خَلَقَ﴾[٤٠٨] إذ يرى أن العبد لو كان خالقا لأفعاله، للزم أن يكون ربها وإلهها، لأنه مستبد بالقدرة عليها، وهذا المعنى يدل عليه فحوى الآية السابقة وفي ذلك يقول (وإذا كان العبد خالقا لأفعال نفسه، لزم أن يكون ربها وإلهها، من حيث استبد بالاقتدار عليها، وهذه عظيمة في الدين، لا يبوء بها موفق، وقد دل عليه فحوى التنزيل، فإنه عز من قائل قال: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[٤٠٩].

---

(٤٠٦) سورة الأنعام آية ١١٠.
(٤٠٧) الإرشاد، ص ٢١٣ - ٢١٤.
(٤٠٨) سورة المؤمنون آية ٩١.
(٤٠٩) الإرشاد، ص ١٩٧.

رابعا: جواز رؤية الله تعالى:

يرى إمام الحرمين أن قوله سبحانه وتعالى حكاية لسؤال موسى ربه ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[410] يدل بمنطوقه على طلب الرؤية، ويدل بمفهومه على جواز الرؤية التي طلبها في حقه تعالى، ذلك أن طلب الرؤية على هذا النحو جاء من نبي معصوم يعرف ما يجوز في حقه تعالى وما يستحيل، ومن ثم لا يعقل أن يطلب النبي أمرا مستحيلا في حقه تعالى فدل طلبه الرؤية على جوازها.

وإثبات جواز الرؤية على هذا النحو إثبات له بمفهوم الآية الذي فهم، ليس فقط من مجرد طلب الرؤية، ولكن للقرينة التي به وهي صدور هذا عن نبي معصوم يعرف ما يجوز في حق الله فيطلبه وما يستحيل في حقه فلا يطلبه. يقول إمام الحرمين: (فهذه الآية «أي الآية السابقة» من أصدق الأدلة على ثبوت جواز الرؤية، فإن من اصطفاه الله لرسالته واختاره واجتباه لنبوءته وخصصه بتكريمه وشرفه بتكليمه يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه حثالة المعتزلة. ومن نفى الرؤية نسب مثبت جوازها إما إلى ثبوت ما يقتضي تكفيرا وإما إلى ثبوت ما يقتضي تضليلا والأنبياء عليهم السلام مُبَرَّؤون عن ذلك كيف وقد ذهب مخالفونا إلى وجوب عصمتهم عن جميع الزلل)[411].

خامسا: بطلان وجوب فعل الأصلح على الله:

القول بوجوب فعل الأصلح على الله باطل عند الأشاعرة، ومنهم إمام الحرمين، وقد أبطل إمام الحرمين قول المعتزلة هذا بأن القول بوجوب فعل الأصلح على الله يلزم منه أن الله ليس بمتفضل ينعم على من يشاء ويكف نعمه عمن يشاء، ومعنى هذا أنه ليس بمختار في ذلك بل فعل الأصلح واجب عليه لا اختيار له فيه. وهذا باطل في نظر إمام الحرمين استدلالا

(٤١٠) سورة الأعراف آية ١٤٣.
(٤١١) الإرشاد، ص ١٨٣ - ١٨٤.
ملاحظة: المعتزلة لا يوجبون عصمة الأنبياء عن جميع الزلل بل عن الكبائر دون الصغائر. انظر شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٥.

بمفهوم قوله تعالى ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَايَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَاكَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾(٤١٢).

فمنطوق هذه الآية ثبوت الاختيار لله تعالى في كل شيء، ومفهومها عدم وجوب شيء على الله، ومنه الصلاح والأصلح، وإلا فلو وجب عليه شيء لما كان مختارا. يقول إمام الحرمين: (فإنهم إذا أوجبوا فعل الاستصلاح، فلا يبقى للإفضال مجال، ويخرج الرب تعالى عن كونه متفضلا تعالى الله عن قول المبطلين، وقد علمنا على الضرورة أنباء فحوى خطاب الشرع عن كون الرب متفضلا، على من يشاء، كافًا نعمه عمن يشاء، وليس لله عند المعتـزلـه خيرة في أفعاله وإفضاله، وهذا قدح منهم في الإلهية، ومراغمة الكتاب العزيز، قال الله تعالى في استيثاره واختياره وقهر عباده واقتداره: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَايَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَاكَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾(٤١٣)(٤١٤).

سادسا: جــواز الإعــادة:

ولقد استند إمام الحرمين في إثبات جواز الإعادة إلى مفهوم الموافقة في قوله تعالى ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنْشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾(٤١٥).

فإذا كان منطوق الآية يدل على إسناد الإعادة إلى من أنشأ النشأة الأولى وهو الله تعالى، فإن مفهومها هو المساواة بين الإعادة وبين النشأة الأولى فيما يجوز، أو يجب، وإذا قضى العقل بأن يثبت لأحد المتشابهين مايثبت للشبيه الآخر فإن مفهوم الآية يدل على جواز الإعادة كجواز النشأة الأولى.

يقول إمام الحرمين (فإن سئلنا الدليل على جواز الإعادة استثرناه من نص الكتاب، وفحوى الخطاب وشبهنا الإعادة بالنشأة الأولى، كما قال تعالى ردا على منكري البعث، ﴿قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنْشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾(٤١٦).

---

(٤١٢) سورة القصص آية ٦٨.
(٤١٣) سورة القصص آية ٦٨.
(٤١٤) الإرشاد، ص ٢٩٥.
(٤١٥) سورة يس آية ٧٩.
(٤١٦) سورة يس آية ٧٨ - ٧٩.

ووجه تحرير الدليل أنا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة، ولو قدرناها مثلا لها لقضى العقل بتجويزها، فإن ماجاز وجوده جاز مثله، إذ من حكم المثلين أن يتساويا في الواجب والجائز(٤١٧).

سابعا: تأويل الوجه بالوجود:

وقد استخدم إمام الحرمين المفهوم من قوله ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ كما يظن في دعم تأويله للوجه في الآية المذكورة بالوجود. . .

فمنطوق الآية في نظره أن الوجه وحده هو المستثنى من الفناء في قوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾(٤١٨). ومفهومها ـ كما توهم هو ـ دخول الذات وبقية الصفات في ما يشمله الهلاك قبل يوم القيامة، وبما أن هذا المفهوم باطل، فالله بذاته وصفاته كلها باق، فبطل ما أدى إليه في نظر إمام الحرمين وهو حمل الوجه على الصفة، وبالتالي فقد أوجب تأويل الوجه بالوجود حتى يستقيم معنى الآية في ثبوت الفناء لكل شيء ماعدا الله وصفاته، وهذا يدل على استعمال إمام الحرمين للمفهوم في تبرير هذا التأويل. يقول إمام الحرمين: (وأما قوله تعالى ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾(٤١٩) فلا وجه لحمل الوجه على صفة، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى، بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود)(٤٢٠).

ثامنا: في بيان وجه تخصيص العرش بالاستواء:

استخدم إمام الحرمين مفهوم الموافقة في الإجابة على الأسئلة التي ترد إذا ما أول الاستواء في قوله تعالى ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾(٤٢١) بالاقتدار والقهر والغلبة(٤٢٢). إذ يرد على التأويل السابق السؤال التالي ـ ماوجه

(٤١٧) الإرشاد، ص ٣٧٢.
(٤١٨) سورة الرحمن آية ٢٦.
(٤١٩) سورة الرحمن آية ٢٧.
(٤٢٠) الإرشاد ص ١٥٧.
(٤٢١) سورة طه آية ٥.
(٤٢٢) انظر الشامل ص ٥٥٣.

تخصيص العرش بالذكر دون بقية المخلوقات؟ فأجاب إمام الحرمين مستعينا بالمفهوم بأن العرش أكبر المخلوقات فالاستيلاء عليه يدل على استيلائه على بقية المخلوقات من باب أولى وفي ذلك يقول: (خصص العرش بالذكر من حيث كان أعظم المخلوقات في أوهام البرية، ونبه بذكر الاقتدار عليه على ما دونه كما نبه بالنهي عن التأفيف عما فوقه من ضروب التعنيف)(٤٢٣).

وجدير بالذكر أننا أبطلنا فيما سبق تأويل إمام الحرمين للوجه بالوجود وللاستواء على العرش بالاستيلاء عليه، وإنما قصدنا هنا إلى ذكر استدلالات إمام الحرمين بالمفهوم في باب العقائد سواء صح الأساس الذي يبني عليه هذه الاستدلالات أم لم يصح.

ومع هذا سنذكر رد ابن القيم على هذا الجواب إذ بين ابن القيم أن الأمر لو كان كذلك لجاز أن يقال استوى الله على جميع المخلوقات كما جاز أن يقال استوى على العرش. وذلك مثل الربوبية نقول: رب العرش العظيم ونقول: رب كل شيء يقول ابن القيم: (لو كان هذا صحيحا «قولهم تخصيص العرش بالذكر تنبيه على مادونه» لم يكن ذكر الخاص منافيا لذكر العام، ألا ترى أن ربوبيته لما كانت عامة للأشياء لم يكن تخصيص العرش بذكره ـ منها كقوله ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾(٤٢٤) ـ مانعا من تعميم إضافتها كقوله ﴿رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾(٤٢٥) فلو كان الاستواء بمعنى الملك والقهر لكان لم يمنع إضافته إلى العرش إضافته إلى كل ما سواه وهذا في غاية الظهور)(٤٢٦).

وبغض النظر عن خطأ إمام الحرمين في إعمال المفهوم في المثالين الأخيرين فما هو موقف علماء السلف من الاستدلال بالمفهوم في باب العقائد.

٦ ـ إعمال السلف للمفهوم في باب العقائد:

الواقع أن العمل بمفهوم الموافقة والمخالفة من المناهج التي يستخدمها

---

(٤٢٣) انظر الشامل ص ٥٥٤.
(٤٢٤) سورة النمل آية ٢٦.
(٤٢٥) سورة الأنعام آية ١٦٤.
(٤٢٦) مختصر الصواعق، ص ٣٩١.

السلف، ولقد اعتبر شيخ الإسلام رفض المفهوم من بدع الظاهرية كما انتقدهم شيخ الإسلام عارضا لنماذج من الآيات التي لها مفهوم ويجب العمل بمفهومها.

يقول شيخ الإسلام (ومن لم يلحظ المعاني من خطاب الله ورسوله ولا يفهم تنبيه الخطاب وفحواه من أهل الظاهر كالذين يقولون: إن قوله: ﴿وَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[٤٢٧] لا يفيد النهي عن الضرب. وهو إحدى الروايتين عن داود، واختاره ابن حزم، وهذا في غاية الضعف. بل وكذلك قياس الأولى وإن لم يدل عليه الخطاب، لكن عرف أنه أولى بالحكم من المنطوق بهذا، فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف فمازال السلف يحتجون بمثل هذا وهذا.

كما أنه إذا قال في الحديث الصحيح: «والذي نفسي بيده لايؤمن كررها ثلاثا ـ قالوا من يارسول الله؟ قال: من لا يأمن جاره بوائقه»[٤٢٨] فإذا كان هذا بمجرد الخوف من بوائقه، فكيف من فعل البوائق مع عدم أمن جاره منه؟ كما في الصحيح عنه أنه قيل له: أي الذنب أعظم؟ قال «أن تجعل لله ندا وهو خلقك». قيل ثم ماذا؟ قال: أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك» قيل ثم أي؟ قال: «أن تزاني بحليلة جارك»[٤٢٩] ومعلوم أن الجار لا يعرف هذا في العادة فهذا أولى بسلب الإيمان ممن لا تؤمن بوائقه ولم يفعل مثل هذا. وكذلك إذا قال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾[٤٣٠] فإذا كان هؤلاء لا يؤمنون فالذين لا يحكمونه ويردون حكمه

---

(٤٢٧) سورة الإسراء آية ٢٣.

(٤٢٨) رواه البخاري في صحيحه في كتاب الأدب عن أبي شريح بلفظ (والله لا يؤمن ...) ج ٨، ص ١٢.

(٤٢٩) روى البخاري في صحيحه في كتاب التفسير، تفسير سورة البقرة عن عبدالله قال: سألت النبي ﷺ أي الذنب أعظم عند الله قال أن تجعل لله ندا وهو خلقك قلت إن ذلك لعظيم قلت ثم أي قال وأن تقتل ولدك تخاف أن يطعم معك قلت ثم أي قال أن تزاني حليلة جارك. صحيح البخاري ج ٦ ص ٢٢.

(٤٣٠) سورة النساء آية ٦٥.

ويجدوا حرجا مما قضى لاعتقادهم أن غيره أصح منه أو أنه ليس بحكم سديد أشد وأعظم. وكذلك إذا قال: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾(٤٣١) فإذا كان بموادة المحادَّ لا يكون مؤمنا فأن لا يكون مؤمنا، إذا حادَّ بطريق الأولى والأحرى...)(٤٣٢) ولقد استخدم السلف المفهوم في اثبات قضايا عقدية، فأثبتوا الرؤية مستدلين بمفهوم قوله تعالى ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ..﴾ جاء في مجموع الفتاوي (قال رجل لمالك: ياأبا عبدالله هل يرى المؤمنون ربهم يوم القيامة؟ فقال مالك: لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الله الكفار بالحجاب، قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ..﴾. وعن المزني قال سمعت ابن أبي همام يقول: قال الشافعي في كتاب الله ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ....﴾(٤٣٣). دلالة على أن أولياءه يرونه على صفته)(٤٣٤).

وجاء فيه أيضا: (قال أبو عبدالله ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾(٤٣٥) فلا يكون حجاب الا لرؤية، فأخبر الله أن من شاء الله ومن أراد فإنه يراه والكفار لا يرونه)(٤٣٦).

فأنت ترى أن مالكا والشافعي وأحمد استدلوا على ثبوت الرؤية، أي رؤية المؤمنين لربهم، بمفهوم قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ..﴾ فمنطوق الآية أن الكفار محجوبون عن رؤية الله، فدل مفهومها أن المؤمنين ليسوا بمحجوبين عن رؤية الله. أي إنهم سيرونه.

كما استخدم شيخ الإسلام المفهوم في إثبات أن الله هو الجبار المسيطر على الكفار وذلك من مفهوم قوله تعالى ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ﴾(٤٣٧) وقوله

---

(٤٣١) سورة المجادلة آية ٢٢.
(٤٣٢) مجموع الفتاوي ج ٢١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨.
(٤٣٣) سورة المطففين آية ١٥.
(٤٣٤) مجموع الفتاوي ج ٦ ص ٤٩٩.
(٤٣٥) سورة المطففين آية ١٥.
(٤٣٦) مجموع الفتاوي ج ٦ ص ٤٩٩، وانظر الرد على الجهمية ص ٤٦.
(٤٣٧) سورة ق آية ٤٥.

تعالى ﴿لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾(٤٣٨) فمنطوق الآيات نفي كونه ﷺ جبارا ومسيطرا على الكفار، ومفهومها إثبات قدرته تعالى عليهم. يقول شيخ الإسلام: (وقوله: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ و﴿لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ ونحو ذلك. هو يدل بمفهومه على أن الرب هو الجبار عليهم المسيطر وذلك يستلزم قدرته عليهم)(٤٣٩).

ونجد السلف يستخدمون المفهوم في إبطال تأويل المتكلمين للاستواء بمعنى الاستيلاء، لأن مفهوم ذلك أن العرش مضى عليه زمن خارجا عن ملك الله ثم استولى عليه وهذا المعنى باطل فيبطل ما يؤدي إليه وهو التأويل المذكور.

يقول عبدالعزيز المكي صاحب الشافعي وصاحب «الحيدة» المشهور في كتاب الرد على الزنادقة والجهمية كما يحكي عنه شيخ الإسلام يقول: (باب قول الجهمية في قول الله تعالى ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ زعمت الجهمية أن قول الله: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾(٤٤٠) إنما المعنى استولى، كقول العرب استوى فلان على مصر، استوى على الشام يريد استولى عليها.. يقال له أيكون خلق من خلق الله أتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه؟ فإذا قال: لا. قيل فمن زعم ذلك؟ قال من زعم ذلك(*) الله بمستولٍ عليه وذلك أن الله أخبر أنه خلق العرش قبل خلق السماوات والأرض(**). فقال الله عز وجل: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَـٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِ خَبِيرًا﴾(٤٤١)(٤٤٢) وجاء في مختصر الصواعق أيضا: «أنه أتى بلفظة (ثم) التي حقيقتها الترتيب والمهلة، ولو كان معناه معنى القدرة على العرش والاستيلاء

---

(٤٣٨) سورة الغاشية آية ٢٢.
(٤٣٩) مجموع الفتاوي ج ٥ ص ٣١٣.
(٤٤٠) سورة طه آية ٥.
(٤٤١) سورة الفرقان آية ٥٩.
(٤٤٢) مجموع الفتاوي ج ٥ ص ٣٢٤.
(*) سقط: فهو كافر يقال له يلزمك أن تقول إن العرش قد أتت عليه مدة ليس
(**) سقط في ستة أيام ثم استوى على عرشه بعد خلقه السموات والأرض، قال الله عز وجل..

عليه لم يتأخر ذلك إلى ما بعد خلق السموات والأرض، فإن العرش كان موجودا قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف عام. كما ثبت في الصحيحين(٤٤٣) عنه ﷺ أنه قال إن الله تعالى قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وعرشه على الماء. وقال تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾(٤٤٤) فكيف يجوز أن يكون غير قادر ولا مستول على العرش إلى أن خلق السموات والأرض)(٤٤٥). كما استخدم السلف المفهوم في إبطال تأويل الجهمية لليد.. في قوله تعالى مخاطبا إبليس ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(٤٤٦) ـ بالقدرة فمنطوق الآية أن آدم مخلوق باليدين.. ومفهومها أن غير آدم ليس بمخلوق باليدين فالخلق باليدين خاص بآدم. ولهذا فتأويل اليد في الآية المذكورة بالقدرة يبطل التخصيص في الآية، ويبطل مفهومها فالجميع مخلوقون بالقدرة. جاء في مختصر الصواعق (.. لم يجز أن يكون المراد به «باليد» ههنا القدرة فإنه يبطل فائدة تخصيص آدم فإنه وجميع المخلوقات حتى إبليس مخلوق بقدرته سبحانه، فأي مزية لآدم على إبليس في قوله ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(٤٤٧))(٤٤٨) ولقد استدل السلف. بمفهوم قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّۦنَ﴾(٤٤٩) على نفي بعثة رسول بعد محمد ﷺ. فمنطوقها أن محمدًا ﷺ هو خاتم النبيين ومفهومها أنه خاتم الرسل من باب أولى.

يقول ابن كثير عند قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّۦنَ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾(٤٥٠): (فهذه الآية نص في أنه لا نبي بعده فلا رسول

---

(٤٤٣) روى مسلم في صحيحه في كتاب القدر عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة قال وعرشه على الماء). صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٦ ص٢٠٣.

(٤٤٤) سورة هود آية ٧.

(٤٤٥) مختصر الصواعق ص ٣٨٢.

(٤٤٦) سورة ص آية ٧٥.

(٤٤٧) سورة ص آية ٧٥.

(٤٤٨) مختصر الصواعق ٤٠٣.

(٤٤٩) سورة الأحزاب آية ٤٠.

(٤٥٠) سورة الأحزاب آية ٤٠.

بعده بالطريق الأولى والأحرى، لأن مقام الرسالة أخص من مقام النبوة. فان كل رسول نبي ولا ينعكس. . .)[451].

كما استدل السلف بمفهوم قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ خَلَقَ ٱلإِنسَـٰنَ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾[452]. على أن القرآن ليس بمخلوق. . قال عبدالعزيز الكناني: (إن الله عز وجل أخبرنا في كتابه بخلق الإنسان في ثمانية عشر موضعا، ماذكره في موضع منها إلا أخبر عن خلقه، وذكر القرآن في أربعة وخمسين موضعا فلم يخبر عن خلقه في موضع منها ولا أشار إليه بشيء من صفات الخلق، ثم جمع بين القرآن والإنسان في آية من كتابه فأخبر عن الخلق للإنسان ونفى الخلق عن القرآن فقال الله عز وجل: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَّمَ ٱلْقُـرْءَانَ خَلَقَ ٱلإِنسَـٰنَ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾[453])[454] ـ ومما يدل على استخدام السلف للمفهوم ما نقله ابن كثير في تفسيره عن السلف الصالح عند تفسيره لقوله تعالى ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَىٰ فُرُشٍ بَطَآئِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى ٱلْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾[455] يقـول ابن كثـير: (وهـو «أي الاستبرق ما غلظ من الديباج قال عكرمة والضحاك وقتادة وقال أبوعمران الجوني هو الديباج المزين بالذهب، فنبه على شرف الظهارة بشرف البطانة فهذا من التنبيه بالأدنى على الأعلى)[456] ـ وما قدمنا من أمثلة يدل على استدلال السلف بالمفهوم في إثبات قضايا عقدية مما يدل على أنه منهج صحيح.

---

(٤٥١) تفسير القرآن العظيم ـ أبي الفداء إسماعيل بن كثير ج ٣، ص ٤٩٣.
(٤٥٢) سورة الرحمن آية ١، ٢، ٣، ٤.
(٤٥٣) سورة الرحمن آية ١، ٢، ٣، ٤.
(٤٥٤) الحيدة للامام عبدالعزيز بن يحيى بن مسلم الكناني المكي/ ٢٤٠، ص ٨٠.
(٤٥٥) سورة الرحمن آية ٥٤.
(٤٥٦) تفسير ابن كثير ج ٤ ص ٢٧٧.

الباب الرابع

منهجه
في الاستدلال السمعي بالسنة على العقائد

الفصل الأول : الاستدلال بالخبر المتواتر.
الفصل الثاني : الاستدلال بخبر الآحاد.
الفصل الثالث : نقد موقف إمام الحرمين من الاستدلال بالسنة في إثبات العقائد على ضوء المنهج السّلفي..

الفصل الأول

الاستدلال بالخبر المتواتر

١ - تعريف الخبر المتواتر لغة واصطلاحا:

التواتر في اللغة (عبارة عن تتابع الأشياء واحدا بعد واحد بينهما مهلة، ومنه قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾[1] أي واحداً بعد واحد بمهلة)[2].

جاء في اللسان (التواتر: التتابع وقيل هو تتابع الأشياء وبينها فجوات وفترات. وقال اللحياني: تواترت الإبل والقطا وكل شيء، إذا جاء بعضه إثر بعض ولم تجئ مصطفة، وأوتر بين أخباره وكتبه وواترها مواترة ووتارا تابع بين كل كتابين فترة قليلة. والخبر المتواتر أن يحدثه واحد عن واحد)[3].

التواتر في الاصطلاح:

ويرى الآمدي أن التعريف الصحيح للمتواتر هو (خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره)[4].

ولقد ذكر إمام الحرمين في كتابه الكافية تعريفين للمتواتر ذكرهما بصيغة التمريض قائلا: (وقيل: (أي في تعريف الخبر المتواتر) كل خبر يجب به العلم للسامع ضرورة على العادة.

وقيل: كل خبر تعذر حصر ناقليه جملة وتفصيلا فيما علموه ضرورة)[5].

---

(١) سورة المؤمنون آية ٤٤.
(٢) الإحكام في اصول الأحكام للآمدي ج ٢ ص ٢٠.
(٣) اللسان ج ٥ ص ٢٧٥ مادة وتر.
(٤) الإحكام في أصول الأحكام ج ٢، ص ٢١.
(٥) الكافية ص ٩٥.

ولعل تضعيفه للتعريف الأول لأنه غير مانع إذ يدخل فيه خبر الواحد الذي يعقب علما ضروريا، لتأيده بمعجزة أو دليل عقلي أوحفَّتْ به قرينة من القرائن المستعقبة للعلم الضروري.

ولعل تضعيفه للتعريف الآخر، لأنه غير جامع، إذ قد يصدر الخبر عن جماعة محصورين بعدد كثير مع أمن تواطئهم على الكذب بأن يكونوا متباعدين مع تطابق أقوالهم.

أما في «الإرشاد» فقد عرفه إمام الحرمين بتعريف عام، وهو أنه الذي يستعقب العلم ضرورة وفق شروط وصفات محددة، فأي خبر توفرت فيه هذه الشروط والصفات فهو من قبيل الخبر المتواتر.

يقول إمام الحرمين: (فأما ما يعقب علما بمخبره، فهو الخبر المتواتر، فإذا توفرت شرائطه وتكاملت صفاته، استعقب العلم بالمخبر عنه على الضرورة. . .)[٦].

ثم ذكر أمثلة للخبر المتواتر كالبلاد النائية التي لم نرها والوقائع والحروب التي لم نشهدها فإننا نجد في أنفسنا علما ضروريا بوجودها، ومصدر معرفتنا بها الخبر المتواتر يقول: (وبه «أي بالمتواتر» نعلم البلاد النائية التي لم نشهدها، والوقائع والدول التي لم تقع في عصرنا، وبه تتميز في حق الإنسان والدته عن غيرها من النساء، وجاحد العلم بذلك جاحد للضرورة ومتشكك في المعلوم على البديهة)[٧].

ونلحظ على هذا التعريف أنه لم يضمنه شروط المتواتر مفصلة، ولكننا نجده في الكافية قد ضمن التعريف بعض هذه الشروط إذ قال: (فحده: كل خبر تكرر عن عدد كثروا وعلموا المخبر عنه ضرورة)[٨].

وفي تعريفه هذا نرى أنه لم يحدد طبيعة الكثرة المعتبرة في تحقيق التواتر، إذ كان عليه أن يصف هذه الكثرة باستحالة تواطئها على الكذب. إذ لا

---

(٦) الإرشاد، ص ٤١٢.
(٧) الإرشاد، ص ٤١٢.
(٨) الكافية في الجدل ص ٥٥.

يكفي أن يصدر الخبر عن كثرة، بل لابد من اشتراط عدم التواطؤ كما سيأتي ذكره في شروط الخبر المتواتر.

ولهذا نجده قد راعى ذلك في الورقات فوصف الكثرة بما ذكرته آنفا، إذ قال: (المتواتر ما يوجب العلم وهو أن يرويه جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب عن مثلهم، وهكذا إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه فيكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع لا عن اجتهاد)[9].

ويرد على هذا التعريف تقيده إدراك المحسوس بكونه عن مشاهدة أو سماع فالحواس أكثر من هذا. ثم إن الحصول على العلم الضروري ليس محصورا في إدراك الحواس بل قد يحصل بدلالة قرائن الأحوال. إذن فالعبرة أن يصدر الخبر عن علم ضروري وهو أعم من أن يكون حصوله بالحس أو بغيره[10].

ويتضح من خلال التعريفات المعتبرة عند إمام الحرمين كما ذكرناها آنفا، أن الكثرة واستعقاب العلم الضروري عنصران من عناصر الخبر المتواتر.

ومع هذا فإننا نرى صاحب (فقه إمام الحرمين) يذهب إلى أن إمام الحرمين في البرهان يجعل من قبيل المتواتر الخبر المستعقب للعلم اليقيني وإن صدر عن واحد[11].

وهذا الذي ذهب إليه لا يمكن فهمه من كلام إمام الحرمين، فالكثرة معتبرة عنده في تحقيقه كما مر، وكما سيأتي عند دراستنا لشروطه.

٢ - أنواع الخبر المتواتر:

يقسم العلماء التواتر إلى قسمين:

١ - تواتر لفظي ويمثلون له بحديث (من كذب عليَّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار)[12].

---

(٩) الورقات ص ١١.

(١٠) انظر البرهان ج ١ ص ٥٦٨.

(١١) انظر فقه إمام الحرمين ص ١٧٢.

(١٢) لوامع الأنوار ج ١ ص ١٥. وأخرجه البخاري في صحيحه في كتاب العلم ج ١، ص ٢٠٢، ح ١١٠.

فقد روى هذا الحديث بلفظه عن النبي ﷺ نيف وستون صحابيا منهم العشرة المبشرون بالجنة، كما يمثلون لهذا النوع من التواتر بالقرآن الكريم.

٢ - تواتر معنوي وهو تغاير الألفاظ مع الاشتراك في معنى كلي ولو بطريق اللزوم، ويمثلون له بحديث الحوض وسخاء حاتم وشجاعة علي[١٣].

ولم أجد إمام الحرمين يقسم التواتر صراحة هذا التقسيم، ولكنني وجدت له كلاما في الإرشاد يتضمن ذكر النوع الثاني وإفادته العلم الضروري، وإن لم تتواتر آحاده، إذ جاء فيه وهو يتحدث عن معجزات الرسول قوله: (والمرضِيُّ عندنا أن آحاد هذه المعجزات لا تثبت تواترا، لكن مجموعها يفيد العلم قطعا لاختصاصها بخوارق العادات، كما أن آحاد البذل من حاتم لا تثبت تواترا، ولكن مجموعها يفيد العلم على الضرورة بسخائه، وكذلك القول في جسارة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه وشجاعته....)[١٤].

٣ - شروط الخبر المتواتر:

يشترط إمام الحرمين في الخبر لكي يكون متواترا عدة شروط هي:

الشرط الأول: علم المخبرين بما أخبروا به علما ضروريا كالإخبار عن الأمور المحسوسة أو البديهية، ولو أخبروا عما علموه نظرا واستدلالا لم يوجب إخبارهم علما ضروريا يكون أساسا للتواتر. يقول إمام الحرمين: (ثم إنما يثبت التواتر بشرائط، منهاأن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا عنه على الضرورة، مثل أن يخبروا عن محسوس أو معلوم بديهة بجهة أخرى، سوى درك الحواس، ولو أخبروا بما علموه نظرا واستدلالا، لم توجب أخبارهم علما)[١٥].

ثم ضرب مثلا يوضح أن الإخبار عن المعلوم بالنظر لا يفيد علما، أما الإخبار عن المعلوم بديهة، أو عن مشاهدة فيفيد علما، فمثال الإخبار عما

---

(١٣) انظر لوامع الأنوار البهية ج ١ ص ١٦.
(١٤) الإرشاد ص ٣٥٤.
(١٥) الإرشاد، ص ٤١٣.

علم نظرا، الإخبار عن حدث العالم، فلو أخبر عدد يبلغ التواتر عن حدث العالم لم يفد علما، ولو أخبروا عن بلدة لم نرها فإخبارهم يفيد علما لأنه عن مشاهدة. يقول إمام الحرمين: (فإن المخبرين عن حدث العالم زائدون عن عدد التواتر، وليس يوجب خبرهم علما، والمخبرون تواترا عن بلدة لم نرها مصدقون على الضرورة)(١٦).

ولقد انتقد إمام الحرمين في برهانه طوائف من الأصوليين الذين قيدوا حصول العلم بالخبر عنه بالحس، إذ العلم يحصل بالحس وبغيره، كقرائن الأحوال فلا معنى لتقييدهم. يقول إمام الحرمين: (وقيد طوائف من الأصوليين هذا الركن، الذي فيه نتكلم، باشتراط إسناد الإخبار إلى المحسوس، ولا معنى لهذا التقييد، فإن المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري، ثم قد يترتب على الحواس ودركها وقد يحصل عن قرائن الأحوال، ولا أثر للحس فيها على الاختصاص، فإن الحس لا يميز احمرار الخَجِل والغضبان عن احمرار المخوف والمرعوب، وإنما العقل يدرك تمييز هذه الأحوال، ولا معنى إذا للتقيد بالحس)(١٧). ثم قال: (والوجه اشتراط صدور الإخبار عن البديهة والاضطرار، ثم لانظر إلى تفاصيل مقتضيات العلوم الضرورية)(١٨).

الشرط الثاني: ومن شروط الخبر لكي يكون متواتر أن يرويه جماعة لا يتصور وقوع التواطؤ منهم على الكذب، ولو تواطؤوا لظهر تواطؤهم مع طول الزمن. يقول إمام الحرمين: (والشرط الثاني للخبر المتواتر، أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منه التواطؤ في العرف المستمر، ولو تواطؤوا مثلا لظهر على طول الدهر تواطؤهم)(١٩).

وقبل أن نذكر تفصيل رأي إمام الحرمين في هذا الشرط، يجب أن نذكر رأيه في أقوال غيره من العلماء في هذا الصدد. فالنظّام قد رُوِيَ عنه أنه

---

(١٦) الإرشاد، ص ٤١٣.
(١٧) البرهان ج ١ ص ٥٦٨.
(١٨) البرهان ج ١ ص ٥٦٨.
(١٩) الإرشاد، ص ٤١٤.

لم يشترط العدد. يقول إمام الحرمين: (فنقل أصحاب المقالات عن النظام أنه قال: قد يتضمن إخبار الواحد العلم الضروري، فلا يشترط على موجب هذا النقل عنده عدد، ولا يتضح مذهبه الآن، ونحن نبين حقيقته عند ذكرنا الحق المختار)[20].

أما الذين يشترطون العدد في تحقيق المتواتر فقد اختلفوا في تعيين أقل عدد يمكن أن يتحقق معه التواتر:

ـ فمنهم من اعتبر الأربعين شرطا لأنه عدد الجمعة عند بعض الفقهاء، ولأن قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[21]، نزلت لما آمن أربعون من الرجال وكملت العدة بإسلام عمر.

ـ ومنهم من اعتبر عدة أهل بدر شرطا هم ثلاثمائة وثلاثة عشر.

ـ ومنهم من ذكر أهل بيعة الرضوان وهم كانوا ألفاً وسبعمائة.

ـ ومنهم من ذكر السبعين لقوله تعالى ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾[22].

ـ وذهب بعض الفقهاء إلى أنه ينبغي أن يبلغوا مبلغا لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد.

ـ ومنهم ـ وهو رأي القاضي ـ الذي يرى أن (عددهم يزيد على أقصى العدد المرعي في بينات الشريعة).

أي إن عدد الأربعة لا يتضمن علما، أما عدد الخمسة فقد تردد القاضي فيه هل يتضمن علما أم لا؟.

وهذه المذاهب جميعا منتقدة عند إمام الحرمين ولم يرتض شيئا منها، ولقد نقضها بثلاثة طرق:

أولا ـ عارض بعضها ببعض ولو ترجح بعضها على بعض، فالترجيح يفيد الظن ولا يفيد علما. يقول إمام الحرمين: (أحدها أن يعارض بعض المذاهب

---

(٢٠) البرهان ج ١ ص ٥٦٩.
(٢١) سورة الأنفال آية ٦٤.
(٢٢) سورة الأعراف آية ١٥٥.

ببعض، فلا يتجه عند تعارضها ترجيح بعضها على بعض، وإن عَنَّ ترجيح فليس ذلك من مدارك الحق المقطوع به، فإن الترجيحات ثمراتها غلبات الظنون في مطرد العادة)[٢٣].

ثانيا ـ هذه الأعداد لا تتعلق بالإخبار وليس هنالك ثمة مناسبة بينها وبين إفضائها للعلم. يقول إمام الحرمين (لا يتعلق شيء من هذه الأعداد، التي هي مستندات المذاهب بالإخبار، وإنما هي قضايا واتفاقات جرت في حكايات أحوال، وليس في العقل ما يقضي بمناسبة شيء منها لاقتضاء العلم فلا وجه لاعتبار شيء منها)[٢٤].

ثالثا: إن الأعداد التي تمسك بها أصحاب المذاهب السابقة يمكن تصور تواطئهم على الكذب، و المراد بالخبر المتواتر حصول العلم بالخبر على يقين. يقول إمام الحرمين: (المطلوب من الخبر المتواتر وجدان الصدق على ثلج من الصدر في المخبر عنه، وما من عدد تمسك به طائفة إلا ويمكن فرض تواطئهم على الكذب)[٢٥].

أما الذين ذهبوا إلى أن عدد التواتر لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد، فقد وصفهم بالسرف ومجاوزة الحد والذهول عن مدارك الحق إذ يقول: (فإن التواتر يقع بدون ذلك وإذا أخبر جمع كثير في بلدة عن واقعة شاهدوها، واستجمع إخبارهم الشرائط المرعية التي نحن في تفاصيلها، فيحصل العلم الضروري بإخبارهم، وهم بعض من أهل البلدة، والخروج عن إمكان العدد لا يعتبر شرطا، وليس عدد معظم أهل الدنيا خارجا عن إمكان البشر)[٢٦].

وإذا كان هذا هو نقد إمام الحرمين لأقوال العلماء في تحديد العدد الذي ينعقد به التواتر فما رأيه الصحيح في ذلك؟

لقد قدّم إمام الحرمين مقدمة لكي يوضح مذهبه الذي يرضاه وهي أن القرائن التي بسببها يحصل العلم بحكم العادة كالعلم بخجل الخجل

---

(٢٣) البرهان ج ١ ص ٥٧١.
(٢٤) البرهان ج ١ ص ٥٧٢.
(٢٥) البرهان ج ١ ص ٥٧٢.
(٢٦) البرهان فقرة ٥٠٢ ج ١ ص ٥٧٣ ـ ٥٧٤.

وغضب الغضبان ونشط الثمل ووجل الوجل ونحوها، هذه القرائن لا تنضبط انضبـاط المحدودات بحدودها، فإذا ثبتت هذه القرائن ترتب عليها علوم بديهية لا ينكرها إلا جاحد، ولو أراد من يجد العلم بسببها ضبط القرائن ووصفها بها تتميز به عن غيرها لم يجد إلى ذلك سبيلا.

والحـاصـل أنه يصعب وصف هذه القرائن وضبطها، وصعوبةُ وصفها وضبطها لا يمنع حصول العلم عندها.

فكأنها تدق على العبارات وتأبى على من يحاول ضبطها بها[٢٧]، بل لو قيل (لأذكى خلق الله قريحة وأحدهم ذهنا: افصل بين حمرة الخجل وحمرة الغضب وبين حمرة المرعوب، لم تساعده عبارة في محاولة الفصل، فإن القرائن لا تبلغها غايات العبارات)[٢٨].

والنتيجة أنه (لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حد محدود، وعدد معدود، ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به)[٢٩].

فكما يمكن حصول العلم بخبر الواحد، إذا احتفت به القرائن، إذا وجدت رجلا مرموقا حاسرا رأسه شاقا جيبه وهو يصيح من الحزن ويذكر أنه أصيب بقريب عزيز عليه، ورأيت الغسال يدخل ويخرج ورأيت الجنازة فهذه القرائن، إذا اقترنت بإخبار الرحل حصل بخبره مع القرائن العلم الضروري[٣٠].

أقـول: فهـو يرى أنه كما يمكن حصول العلم بخبر الواحد، كما في الصورة السابقة، كذلك يمكن تخلف حصول العلم بإخبار عدد كثير وجَمٍّ غفير، إذا جمعتهم إيالة. يقول: (فإن الملك قد يواطىء قواد الجند في مكيدة ليواطئوا بالمترتبين... وغرضه إخفاء أمره، ليشن غارة، فيقع التواطؤ على الكذب فيما أشرنا إليه، ولا تعويل على العدد بمجرده أصلا)[٣١].

---

(٢٧) انظر البرهان فقرة ٥٠٢ ج ١ ص ٥٧٥ - ٥٧٦.
(٢٨) البرهان ج ١ ص ٥٧٥ - ٥٧٦.
(٢٩) البرهان ج ١ ص ٥٧٦.
(٣٠) البرهان ج ١ ص ٥٧٦.
(٣١) البرهان ج ١ ص ٥٧٧.

أي إن إمـام الحـرمـين يرى أن العبرة بالقرينة، وليست العبرة بالعدد المجرد، مع أن إمام الحرمين يجعل الكثرة قرينة من القرائن التي تجعل الخبر يفيد اليقين ولكنها ليست هي القرينة الوحيدة إذ يقول:
(ولكن إذا انتفى ماذكرناه من تقدير جامع على التواطؤ، وبلغ المخبرون مبلغا لا يقع في طرد العادة اتفاق تعمد الكذب منهم، ولا يجري ذلك من أمثالهم سهـوا وغلطا أيضا، فتصير حينئذ الكثرة مع انتفاء أسباب التواطؤ قرينة ملحقة بالقرائن التي ترتبت عليها العلوم، فالعدد في عينه ليس مغنيا، إذ يتصور معه تقدير حالة ضابطة، وإيالة حاملة على الكذب...)[٣٢].

وخلاصة القول أنه يرى أن العبرة بوجود قرينة على عدم التواطؤ، ولهذا وجّـه كلام السمنية القائلين (لا ينتهي الخبر إلى منتهى يفضي إلى العلم بالصدق)[٣٣] وجّه قولهم هذا بأنه محمول على أن العدد لا يكتفى به حتى تحتف به قرينة يقول: (وهو محمول على أن العدد وإن كثر فلا يكتفى به، حتى ينضم إليه مايجري مجرى القرينة من انتفاء الحالات الجامعة)[٣٤].

ولكن إمام الحرمين عرض في الإرشاد طريقة لضبط أقل عدد للمخبرين به يكون الخبر من قبيل المتواتر، وذلك بأن يفرض الشخص الذي يروم ضبط العدد الأقل ـ عددا وليكن واحدا ـ ثم يتدرج برفع العدد، ثم ينظر في كل عدد مفروض ما يتطرق للخبر الصادر من هذا العدد من ريب وغلبات ظنون واحتمالات، حتى يصل إلى عدد ينقطع فيه الاحتمال ولا يتطرق إليه ريب أو غلبة ظن. يقول إمام الحرمين: (إن رام ذو تحصيل في ذلك ضبطا، فليفرض خبر واحد عن محسوس، ثم خبر اثنين، ثم كذلك فزايدا صاعدا، وهو في ذلك كله يعلم ما بطرقه من الريب وغلبات الظنون حتى ينتهي الأمر إلى العلم الضروري، فإذا أدركه وانتفى عنه كل ريب، ضبط العدة في المخبرين وقدر أقل عدد التواتر)[٣٥].

(٣٢) البرهان ج ١ ص ٥٧٧ ـ ٥٧٨.
(٣٣) البرهان ص ٥٧٨.
(٣٤) البرهان ج ١ ص ٥٧٩.
(٣٥) الإرشاد ص ٤١٥.

إلا أنه في البرهان انتقد هذه الطريقة واعتبر محاولة ضبط العدد الأقل من قبيل المستحيل إذ جاء فيه: (الكثرة من جملة القرائن التي تترتب عليها العلوم المجتباة من العادات، مع انضمام انتفاء الإيالات عنها، وكل قرينة تتعلق بالعادة، يستحيل أن تحد بحد، أو تضبط بعد، وماعندي أن ذلك يخفى على (المتطرفين) في هذا الفن، فليت شعري كيف تشوفوا إلى ضبط ما يستحيل ضبطه ثم اختلفوا وتقطعوا؟)[٣٦].

وكأن الدكتور عبدالعظيم الديب فهم أن إمام الحرمين يجعل من المتواتر الخبر الذي يرويه الواحد واحتفت به القرائن المفضية به للعلم إذ قال الدكتور: (فما الذي يرعاه من الأعداد ويرضاه من الآراء؟ يرى رضي الله عنه أن العبرة بقرائن الأحوال التي تعقب العلم، فلو ثبتت هذه القرائن ثبت العلم من غير نظر إلى عدد، أي يكفي مع القرائن أن يكون المخبر واحدا)[٣٧].

ونحن مع الدكتور في أن إمام الحرمين يرى أن خبر الواحد إذا احتفت به القرائن أفاد العلم بالمخبر به، ولكن هل يرى مثل هذا الخبر من قبيل المتواتر؟

هذا مالا أفهمه من كلام إمام الحرمين.

أما في الإرشاد فرأيه صريح في أن خبر الواحد وإن أفاد علما فلا يعتبر من قبيل المتواتر.

وكذلك في البرهان إذ جعل العدد شرطاً من شروط الخبر لكي يكون متواترا، وفي هذا دلالة على أن الخبر الواحد وإن أعقب علما لا يعد من قبيل المتواتر، وإلا لكان إمام الحرمين متابعا للنظّام الذي فهم منه أصحاب المقالات عدم اشتراطه العدد كما سبق بيانه.

ومما يؤكد ماذهبنا إليه قول الغزالي في المنخول: (وقد أجمع أصحابنا على اعتبار أصل العدد وإن اختلفوا في أقله، وقد أحالوا تلقي العلم الضروري

---

(٣٦) البرهان ج ١ ص ٥٨٠.
(٣٧) فقه إمام الحرمين فقرة ١٤٦ ص ١٧٢.

من شخص واحد خلافا للنظام)[٣٨].

الشرط الثالث: استمرار عدد التواتر أيا كان هذا العدد المعتبر. حيث يرى إمام الحرمين أن هذا العدد لابد وأن يكون متحققا فيمن رووا الخبر أول مرة، وأن يبقى متحققا فيمن رووا عنهم طبقة بعد طبقة حتى الطبقة الأخيرة منهم، بحيث إذا قل عدد التواتر في إحدى هذه الطبقات لا يكون متواترا. يقول إمام الحرمين: (ثم إن كان المخبرون أنبؤوا عما شاهدوه وعلموه ضرورة من غير واسطة، فالكلام كما ذكرناه، وإن نقلوا ما أنبؤوا عنه عن آخرين، ونقل أولئك عن متقدمين، وتناسخت الأعصار، وتواترت الأخبار، فلا يحصل العلم الضروري بالمقصود من الخبر إلا عند استواء طرفي المخبرين وواسطتهم، والمعنيُّ بذلك أن يكون المخبرون عن المقصود أولا على عدد التواتر، وكذلك المخبرون عنهم إلى أن يتصل الخبر بنا، فلو انخرم شرط من شرائط التواتر في الأول أو في الآخر أو في الوسائط، لم يحصل العلم بالمخبر عنه المقصود بالخبر)[٣٩].

ومما يجدر ذكره أن استمرار العدد المعتبر في كل الطبقات في أوله وأوسطه وآخره، الذي اشترطه في الإرشاد وذكرناه آنفا، والذي يعتبره الأصوليون شرطا ثالثا مستقلا، لم يعتبره شرطا ثالثا مستقلا في البرهان، بل انتقد الأصوليين قائلا: (فمما ذكره الأصوليون في شرط التواتر: استواء الطرفين والواسطة، وعنوا به أن العصور إذا تناسخت فلا يكفي توافر الشرائط، وكمال العدد في طرف النقل من الرسول ﷺ مثلا، بل ينبغي أن يدوم ذلك في كل عصر، وقد ينقلب ما تواتر آحادا، وقد يندرس ما تواتر دهرا، على ما سيأتي ذلك، فالتواتر من أخبار الرسول ﷺ في حقوقنا ما اطردت الشرائط فيه، عصرا بعد عصر، حتى انتهى إلينا، وهذا لاخفاء به، ولكنه ليس من شرائط التواتر، وحاصل ذلك أن التواتر قد ينقلب آحادا. وليس الأمر كذلك ولكنه من

---

(٣٨) المنخول من تعليقات الأصول ص ٢٣٩.
يرد على كلامه هنا ما ذكرناه آنفا أن خبر الواحد الذي احتفت به القرائن يفيد علما ضروريا.
(٣٩) الإرشاد، ص ٤١٥.

تفاصيل القول فيها يتواتر وينقلب آحادا، وليس من شرائط وقوع التواتر)[٤٠].

ولا يشترط إمام الحرمين أن يكون الرواة الذين يروون الخبر عدولا أو مؤمنين، حتى يكون الخبر متواترا، معللا عدم اشتراطه عدالة الرواة وإيمانهم بأن (... الأخبار إذا تواترت من الكفار في بلدهم بأن ملكهم قد قتل فنضطر إلى صدقهم، و إذا أخبروا عن ذلك في أقاصي ديارهم، علمنا صدقهم عند شرائط التواتر)[٤١].

كما أنه لايشترط أن يكون الرواة متباعدين على تنائي الديار، وأوضح السبب قائلا: (فإن أهل البلدة الواحدة إذا أخبرونا، وهم الجم الغفير، علمنا صدقهم، وإن كانت البلدة جامعة لهم)[٤٢].

ولا يشترط إمام الحرمين أن يكون الرواة على ملل مختلفة، والسبب في ذلك ما يقوله من (أن أهل بغداد مثلا لو أخرجوا من بين أظهرهم كل ذمي، ثم أخبروا عن واقعة جرت، فإنا نصدقهم مع تمسكهم بالملة الواحدة)[٤٣].

كما أنه لا يشترط ما اشترطه اليهود من أن يكون المخبرون أصحاب ذلة، وصغار، بل العلم يحصل باضطرار، إذا أخبر جماعة عظيمة مع توفر القرائن عن واقعة وإن لم يكن من جملتهم أهل ذلة[٤٤].

٤ ـ حجية الخبر المتواتر ـ عند المتكلمين ـ في إثبات العقائد:

يرى المعتزلة أن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري بالمخبر به وأن أقل عدد يحصل به التواتر يكون خمسة.

ويشترطون أن يعلم المخبرون الخبر عن اضطرار لا عن نظر واستدلال يقول القاضي عبدالجبار: (مايعلم صدقه اضطرارا، فكالأخبار المتواترة، نحو

---

(٤٠) البرهان ج ١ ص ٥٨١.
(٤١) الإرشاد، ص ٤١٦.
(٤٢) الإرشاد، ص ٤١٦.
(٤٣) الإرشاد، ص ٤١٦.
(٤٤) البرهان ص ٥١٤.

الخبر عن البلدان والملوك وما يجري هذا المجرى، ونحو خبر من يخبرنا أن النبي ﷺ كان يتدين بالصلوات الخمس وإيتاء الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك، فإن ماهذا سبيله يعلم اضطرارا. وأقل عدد[٤٥] الذين يحصل العلم بخبرهم خمسة، حتى لا يجوز حصوله بخبر الأربعة. ولا يكفي خبر الخمسة على أي وجه أخبروا، بل لابد من أن يكون خبرهم مما عرفوه اضطرارا، ولهذا لا يجوز ان يحصل لنا العلم الضروري بتوحيد الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك، لما لم يعرفوه اضطرارا)[٤٦].

وبناء على ما يقرره المعتزلة هنا من إفادة الخبر المتواتر للعلم اليقيني ضرورة، فهل يعتبرونه حجة في إثبات العقائد إذا استجمع شروط التواتر؟

الواقع أن منهج المعتزلة يقوم على أساس أن الأصل في إثبات العقائد هو الدليل العقلي.. ومن ثم إذا كان الخبر المتواتر موافقا لدلالة العقول قُبِلَ مضمونه العقدي لا بالنظر إلى نفس الخبر بل اعتبارا لدلالة العقل، أما إذا خالف الخبر المتواتر ما يدل عليه العقل عندهم فإنهم يقطعون بعدم صحة نسبته إلى الرسول ومن ثم لا يثبتون به العقائد، وبناء على هذا ردوا أحاديث الرؤية محتجين بأنها من قبيل الآحاد، فالأحاديث في الرؤية بلغت ثلاثين حديثا، يقول ابن حجر: (جمع الدارقطني طرق الأحاديث الواردة في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على العشرين، وتتبعها ابن القيم في حادي الأرواح فبلغت الثلاثين وأكثرها جياد، وأسند الدارقطني عن يحيى بن معين قال عندي سبعة عشر حديثا في الرؤية صحاح)[٤٧].

ومع هذا فإن المعتزلة ترفض الأحاديث الواردة في الرؤية بحجة أنها من قبيل الآحاد، جاء في المغنى: (إن جميع ما رووه وذكروه «يعني في الرؤية» أخبار آحاد، ولا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم)[٤٨].

---

(٤٥) العدد هكذا في الكتاب بال التعريف ولعله خطأ مطبعي.
(٤٦) شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٨.
(٤٧) فتح الباري بشرح صحيح الإمام ابي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري للإمام الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني ج ١٣ ص ٤٣٤.
(٤٨) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي أبي الحسن عبدالجبار ج ٤ ص ٢٢٥.

ويقول القاضي عبدالجبار أيضا: (إنْ صح هذا الخبر «خبر أنكم سترون ربكم» فأكبر مافيه أن يكون خبرا من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات)(٤٩).

وهذا يدل على أن القوم أصحاب هوى، فيقبلون مايوافقهم ويرفضون ما يخالف آراءهم وإن كان حجة حسب أصولهم.

وكذلك فعلوا في حديث محاجة موسى لآدم.

يقـول القاضي عبدالجبار: (وأما مايروون من قصة آدم وموسى عليهما السلام، فقد دفعه شيوخنا رحمهم الله، لأنه لا يحتمل التأويل، إذ العقل يمنع من القول بأن العاصي لا يلام، ويوجب كون الشيء كافرا. وهذا مما لايجوز على من يعرف الله، فكيف على الأنبياء ﷺ)(٥٠).

والقاضي يشير إلى الحديث الصحيح الذي رواه البخاري في كتاب القدر عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: احتج آدم وموسى فقال له موسى: ياآدم أنت أبونا، خيبتنا وأخرجتنا من الجنة. قال له آدم: ياموسى اصطفاك بكلامه وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فحج آدم موسى فحج آدم موسى ثلاثا)(٥١).

وهذا الحديث أنكره المعتزلة مع ثبوته لتعارضه مع مذهبهم في القدر يقول ابن عبدالبر: (هذا الحديث ثابت بالاتفاق، رواه عن أبي هريرة جماعة من التابعين، ورُوِيَ عن النبي ﷺ من وجوه أخرى من رواية الأئمة الثقات الأثبات.

قلت: (المتكلم ابن حجر): وقع لنا من طريق عشرة عن أبي هريرة)(٥٢).

ومع هذا فالمعتزلة تصرح برده مع ثبوته قطعا عن النبي ﷺ.

وأيا كان موقف المعتزلة من الاستدلال بالخبر المتواتر في إثبات العقائد من الناحية النظرية، فإننا نلحظ عليهم من الناحية العملية أنهم لم يثبتوا به شيئا

(٤٩) شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٩.
(٥٠) المغني في أبواب التوحيد والعدل ج ٨ ص ٣٣٤.
(٥١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١١ ص ٥٠٥.
(٥٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١١ ص ٥٠٦.

من العقائد إلا في النادر منها، كإثباتهم صدق النبي في دعوى الرسالة بناء على ماتواتر من الأخبار عن وجوده وادعائه النبوة وظهور المعجزات على يديه.

يقول القاضي عبدالجبار: (فان قيل مادليلكم على نبوة محمد...؟

قيل: الدليل عليه أنه قد ادعى النبوة وظهر عليه المعجز).

ثم قال: (ولا يمكنك أن تعرف صحة هذه الجملة إلا إذا عرفت وجود محمد ﷺ، وأنه قد ادعى النبوة، وظهر عليه القرآن، وسمع منه ولم يسمع من غيره، وأنه تحدى العرب بمعارضته وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله فلم يأتوا به، لا لوجه سوى عجزهم وقصورهم عن الإتيان بمثله، فمتى عرفت هذه الوجوه كلها كنت عارفا بنبوة محمد ﷺ.

أما وجوده، وادعاء النبوة، وأن القرآن معجز ظهر عليه وسمع منه ولم يسمع من غيره فمعلوم ضرورة، ولا مانع يمنع من حصول العلم بهذه الأشياء وما جانسها اضطرارا، فإن العلم بالملوك والبلدان وبكون المصنفات منسوبة إلى مصنفها ضرورة)(٥٣).

وفيما عدا إثبات صدق النبي ﷺ بالأخبار المتواترة، لا نجدهم يحتجون على شيء من العقائد بتلك الأخبار، لمنهجهم العقلي كما قدمنا، ولعدم اشتغالهم بالحديث وعدم معرفتهم ـ لذلك ـ بطرق تمييز المتواتر منها وغير المتواتر. الأمر الذي جعلهم يخالفون منهجهم برد أحاديث الرؤية والأحاديث المثبتة للصفات الخبرية، بحجة أنها ليست من قبيل المتواتر، مع كثرة رواتها وتواترها مخالفين بذلك قولهم بأن أقل عدد يثبت به التواتر خمسة رواة.

وإذا جئنا إلى الإمام الأشعري فإننا نراه يحتج في إثبات العقائد بالسنة الصحيحة بصفة عامة، كما يبدو ذلك واضحا في كتاب «الإبانة» وهو الأمر الذي سنذكره عن الأشعري عند عرضنا لموقفه من الاستدلال بأخبار الآحاد في إثبات العقائد.

وإذا كان الأشعري يحتج بالآحاد في اثبات العقائد ـ كما سيأتي ـ فإن

(٥٣) شرح الاصول الخمسة ص ٥٨٥ ـ ٥٨٦.

ذلك يدل من باب أولى على استدلاله بالأخبار المتواترة على ذلك.

كما أن الباقلاني قد بين في التمهيد أن الخبر المتواتر يحصل به العلم ضرورة، وأن من شروطه أن يكون المخبرون أكثر من أربعة، وأن يكون علمهم بالمخبر به حصل لهم ضرورة، وأن يستمر هذا العدد في أول الرواة ووسطهم وآخرهم.

ولا يشترط فيهم تباعد الديار واختلاف الأديان واختلاف النسب(٥٤).

وبغض النظر عن مدى صحة ما يذهب إليه الباقلاني من اشتراطه ـ لتحقيق تواتر الخبر ـ أن يكون رواته أكثر من أربعة، فإننا نرى في حكمه في إفادة الخبر المتواتر للعلم اليقيني، ما يدل على صحة الاحتجاج به في إثبات العقائد عنده من الناحية النظرية.

وإن كان من الناحية العملية نادرا ما يحتج به في باب العقائد.

ومن العقائد التي استدل بالخبر المتواتر على إثباتها إثبات ختم النبوة، إذ سأل على لسان الخصم (ما الذي يدل عندكم على منع نبي بعد نبيكم؟).

فأجاب قائلا: قيل لهم الخبر الوارد عنه ﷺ وهو ما نقله كافة الأمة من قوله «لانبي بعدي»(٥٥) وقد نقلوا مع ذلك عن سلفهم، والسلف عن سلفهم، حتى يتصل ذلك بمن شاهد)(٥٦).

وفي إثبات الشفاعة لأهل الكبائر بالخبر المتواتر يقول الباقلاني (ومما يدل على جواز الغفران لعصاة أهل الملة ما ورد من الأخبار الثابتة المتظاهرة في إثبات شفاعة الرسول ﷺ في أهل الكبائر ـ نحو قوله عليه السلام: «ادخرت

---

(٥٤) انظر التمهيد ص ٣٨٣ ـ ٣٨٥.

(٥٥) رواه الترمذي في سننه عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: لا تقوم الساعة حتى تلحق قبائل من أمتي بالمشركين وحتى يعبدوا الأوثان، وإنه سيكون في أمتي ثلاثون كذابون كلهم يزعم أنه نبي وأنا خاتم النبيين لا نبي بعدي.
قال أبوعيسى: هذا حديث حسن صحيح ج ٤، ص ٤٣٢، ح: ٢٢١٩.

(٥٦) التمهيد ص ١٨١.

شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[57])[58].

ثم قال (والأخبار في الشفاعة أكثر من أن يؤتى عليها، وهي كلها متواترة، متواخية على خروج الموحدين من النار بشفاعة الرسول)[59].

ومهما يكن من ندرة استدلال الباقلاني بالأخبار المتواترة في إثبات العقائد، فإن استدلاله بذلك في إثبات ختم النبوة وفي إثبات الشفاعة، يشهد لما قررناه سابقا من حجية الخبر المتواتر في إثبات العقائد عنده.

ويشهد لها كذلك استدلاله ـ في إثبات العقائد ـ بأخبار الآحاد كما سيأتي، حيث يدل ذلك على حجية الخبر المتواتر من باب أولى. وكذلك لا نجد الباقلاني يرفض شيئا من السنة بحجة أنها من أخبار الآحاد بل يجمع بين نصوصها دفعا للتعارض وإن كان قليل الاستدلال بالسنة ـ في باب العقائد ـ بصفة عامة.

٥ ـ حجية المتواتر في إثبات العقائد عند إمام الحرمين ودفاعه عنه:

يرى إمام الحرمين أن الخبر المتواتر، إذا توافرت شرائطه وتكاملت صفاته، استعقب العلم بالمخبر به على الضرورة[60].

ويرى إمام الحرمين أن الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالمخبر عنه لعينه، وإنما سبيل إفضائه إلى العلم بالمخبر عنه استمرار العادات، ومن جائزات العقول أن يخرق الله العادة فلا يخلق العلم بالمخبر عنه وإن تواترت الأخبار عنه[61].

وما قاله الجويني بناء على أصل الأشاعرة في نفي العلة والتعليل، وبناء

(٥٧) ذكر الهيثمي في مجمع الزوائد حديثا عن ابن عباس قال كنا نمسك الاستغفار لأهل الكبائر حتى سمعنا نبينا ﷺ يقول: إني ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي يوم القيامة. فأمسكنا عن كثير مما كان في أنفسنا ورجونا لهم. رواه الطبراني في الأوسط وفيه حرب بن سريج وقد وثقه غير واحد وفيه ضعف وبقية رجاله رجال الصحيح ج ١٠، ص ٣٧٨.

(٥٨) التمهيد ص ٣٦٥.

(٥٩) التمهيد ص ٣٦٧.

(٦٠) الإرشاد، ص ٤١٢.

(٦١) الإرشاد، ص ٤١٢.

على أصلهم أن الارتباط بين الأسباب والمسببات هو ارتباط من قبيل العادات وليسا ارتباطا عقليا.

وإذا كان رأى الجويني وجميع أهل الحق أن الخبر المتواتر بشروطه وصفاته يفيد العلم ضرورة، فقد وجد من يشكك في حصول العلم عقب الخبر المتواتر، زاعمين أن الراوي منفردا لا يفيد خبره العلم، فانضمام خبر غيره إليه لا يغير في حكم خبره، والنتيجة أن مجموع الأخبار لا يفيد إلا ما يفيده خبر الواحد. ولقد اعتبرهم إمام الحرمين متعسفين في معرض تصويره لشبههم إذ يقول: (فإن رام متعسف قدحا، وقال: كل واحد من المخبرين لو انفرد بأخباره لم يفد علما، وانضمام خبر غيره إلى خبره لا يحيل حكم خبره، فيلزم أن لا يفيد مجموع الأخبار مالم يفده الخبر الواحد)[٦٢].

وقد أجاب الجويني مفندا هذه الشبهه بالاعتماد على العادة، إذ يمتنع عادة أن يتواطأ عدد كثير وجم غفير على الكذب، حتى في الأمور العادية المتكررة، ومن زعم ذلك فيعتبر كلامه خلفا، بمثابة من يجيز انقلاب الجبال ذهبا. يقول إمام الحرمين: (وهذا الذي ذكروه لا تحصيل له، فإنا أوضحنا أن الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالمخبر عنه، وإنما يعقبه العلم مع استمرار العادة... ونظير ذلك من مستمر العادة أنه لا يبعد قيام شخص واحد في وقت معين، ولو قيل قام في هذا الوقت عدد كثير وجم غفير لا يحصون من غير تواطؤ منهم ولا مستهم حاجة، ودعتهم داعية إلى القيام عامة، فيعلم أن هذا الخبر خلف، فإنه على خلاف العادة، وهو بمثابة الخبر عن انقلاب الجبال ذهبا...)[٦٣].

وقد أصاب إمام الحرمين فيما ذهب إليه، فإذا كان خبر الواحد لا يفيد اليقين، فإن أخبار الجمع المتواتر يكون لها من الخصائص بهذا التجمع مالايكون للخبر الواحد منفردا. حيث نستفيد اليقين من خبر الجميع وقد لا نستفيده من خبر الواحد.

---

(٦٢) الإرشاد، ص ٤١٢.
(٦٣) الإرشاد، ص ٤١٣.

والواقع أن تصوير الشبهة كاف في الرد عليهم، فكل عاقل يدري أن سماع الخبر من مئة أقوى بكثير من سماعك الخبر من شخص واحد، فتعدد المخبرين يوجد عند السامع علما ضروريا قد لا يجده عند سماعه من واحد. يقول شيخ الإسلام: (وكل واحد من اللقم والجرع والأقداح لا يشبع ولا يروي ولايسكر، فإذا اجتمع من ذلك عدد كثير أشبع وأروى وأسكر وكل واحد من الناس لا يقدر على قتال العدو، فإذا اجتمع طائفة كثيرة قدروا على القتال، فالكثرة تؤثر في زيادة القوة وزيادة العلم وغيرهما)[٦٤].

ومع أن إمام الحرمين عرض شبهة هذه الفئة في الإرشاد وناقشها إلا أنه في البرهان عرض مذهب السمنية القائلين (بأنه لا ينتهي الخبر إلى منتهى يفضي إلى العلم بالصدق)[٦٥].

ثم وجه كلامهم وحمله على أنهم يقصدون أن العدد وإن كثر فلا يكفي حتى يعلم الإنسان عدم وجود إيالة جامعة تجمعهم، أي حتى يتحقق الإنسان من عدم وقوع تواطؤ منهم[٦٦].

وأيا كان رأينا في توجيه إمام الحرمين لكلام السمنية في هذا المقام، فغاية ما قدمناه عنه أن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني، هذه حقيقة يقررها إمام الحرمين ويرد على منكريها.

وبناء على ذلك فإن مقتضى كلامه من الناحية النظرية، أن الخبر المتواتر عن رسول الله ﷺ حجة في إثبات القضايا الاعتقادية، لأنه يفيد العلم الضروري بتلك العقائد التي تضمنتها الأحاديث المنقولة تواترا عنه ﷺ.

ومن الناحية العملية نرى إمام الحرمين يستدل في إثبات بعض العقائد بالأخبار المتواترة على نحو ما سنذكره في الفقرة التالية.

بل نراه يستدل في إثبات العقائد بأخبار الآحاد التي لا تعارض دلائل العقول كما سيأتي في بيان موقفه من الاستدلال على العقائد بأخبار الآحاد.

---

(٦٤) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية. تأليف شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية ج ٨ ص ٣٥٧.
(٦٥) البرهان ج ١ ص ٥٧٩.
(٦٦) انظر البرهان ج ١ ص ٥٧٩.

فهذا يدل على حجية المتواتر عنده في إثبات العقائد من باب أولى، وينبغي أن نقرر هنا أن حجية المتواتر أو الآحاد في باب العقائد عند إمام الحرمين مرهونة بعدم مخالفتها للأدلة العقلية عنده وإلا أسقط حجيتها وتناولها بالرد والتأويل.

٦ - من مواضع استدلال إمام الحرمين بالمتواتر في إثبات العقائد:

وتبعا لما قرره إمام الحرمين من حجية المتواتر في إثبات الأحكام الدينية لما يفيده من العلم اليقيني، فإننا نراه يستدل به على العقائد الدينية الآتية:

أولا - ظهور القرآن على يد النبي ﷺ:

عرض إمام الحرمين لتشكك بعضهم في ظهور القرآن على يدى محمد ﷺ مطالبين بالدليل على ذلك متسائلين: لِمَ لا يكون القرآن مختلقا بعد محمد ﷺ. إذ يقولون كما يحكي عنهم إمام الحرمين: (ما دليلكم على أن نبيكم أظهر القرآن؟ وما يؤمنكم أن يكون ذلك مختلقا بعده؟.

وقد أجاب إمام الحرمين عن هذا التشكك بأن ظهور القرآن على يد محمد ﷺ معلوم بالضرورة، لثبوته بالتواتر، والتشكك في ذلك كالتشكك في وجود محمد ﷺ وفي وجود الدول والوقائع التي ثبت العلم بها ضرورة. يقول إمام الحرمين: (. . . لا حجاج في درء الضرورات ونحن باضطرار نعلم أن نبينا عليه السلام كان يدرس القرآن ويتلوه، ويعلمه صحبه وأتباعه، وما ثبت تواترا معلوم على الضرورة وجحد ذلك بمثابة جحد كون محمد ﷺ في الدنيا، وهذا كجحد الدول والوقائع وأيام الماضين)[٦٧].

ثانيا - وقوع التحدي بالقرآن:

كما عرض إمام الحرمين لتساؤلِ بعضهم عن الدليل على ثبوت التحدي بالقرآن فبين أن معرفة التحدي بالقرآن معلوم بالضرورة لأنه ثابت بالتواتر.

---

(٦٧) الإرشاد، ص ٣٤٥.

يقول إمام الحرمين: (فإن قيل: فإن سلم لكم ظهور ذلك منه في زمانه، فما دليلكم على تحديه به وتعجيزه الأمم بالدعاء إلى معارضته؟ قلنا: هذا أيضا معلوم على الضرورة، فإن رسول الله ﷺ لم يزل مدليا بالقرآن، مدلا به مدعيا اختصاصه بكتاب الله تعالى المنزل عليه، ومن أنكر ادعاء استيثاره به وتعلقه بتخصيص الرب تعالى إياه بكتابه، فقد جحد ماتواترت الأخبار عنه)(٦٨).

ثالثا ـ ظهور المعجزات من النبي ﷺ:

وقد أثبت إمام الحرمين كذلك معجزات الرسول ﷺ الحسية بالتواتر المعنويّ كما يسميه العلماء. ومن ذلك إنطاق العجماء ونبع الماء من خلل الأصابع وتسبيح الحصى وتكثير الطعام القليل. يقول إمام الحرمين: (المرضِيّ عندنا أن آحاد هذه المعجزات لا تثبت تواترا، لكن مجموعها يفيد العلم قطعا لاختصاصه بخوارق العادات، كما أن آحاد البذل من حاتم لاتثبت تواترا، ولكن مجموعها يفيد العلم على الضرورة بسخائه، وكذلك القول في جسارة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه وشجاعته)(٦٩).

رابعا ـ عذاب القبر:

كما أثبت إمام الحرمين عذاب القبر ومساءلة منكر ونكير باستعاذة الرسول ﷺ المتواترة من عذاب القبر، وفي ذلك يقول (فمنها «أي من أحكام الآخرة» إثبات عذاب القبر ومساءلة منكر ونكير، والذي صار إليه أهل الحق إثبات ذلك، فإنه من مجوزات العقول، والله مقتدر على إحياء الميت وأمر الملكين بسؤاله عن ربه ورسوله. وكل ماجوزه العقل، وشهدت له شواهد السمع، لزم الحكم بقبوله، وقد تواترت الأخبار باستعاذة الرسول ﷺ بربه من عذاب القبر، ونقل آحاد من الأخبار في ذلك تكلف، ثم لم يزل ذلك

---

(٦٨) الإرشاد، ص ٣٤٥.
(٦٩) الإرشاد، ص ٣٥٤.

مستفيضاً في السلف الصالحين قبل ظهور أهل البدع والأهواء)[٧٠].

خامسا ـ إثبـات البعـث:

وقد استند إمام الحرمين في النظامية إلى التواتر في إثبات البعث وفي ذلك يقول: (فإذا ثبت الجواز «جواز البعث» فقد نطق الكتاب ومتواتر السنن بنشر الخلائق ليوم الدين وقيامهم لرب العالمين[٧١].

سادسا ـ إثبات الميزان وصفته:

ولقد أثبتها إمام الحرمين في النظامية بالأخبار المتواترة إذ يقول: (وقد تواترت الأخبار في الميزان وصفته)[٧٢].

سابعا: رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة:

يثبت إمام الحرمين رؤية الباري تعالى يوم القيامة. ولقد أثبت جواز رؤيته جل وعلا سمعا وعقلا، ثم استدل على الوقوع بالسمع، إذ جاء في النظامية (.. وما لم يحله العقل التحق بالجائزات سيما إذا اعتضد بالنصوص القاطعة في الكتاب والسنة...)[٧٣].

ومما يجدر ذكره أن إمام الحرمين لا يعتبر قاطعا من السنة إلا ماكان متواترا.

ثامنا ـ صحة إمامة أبي بكر:

وعندما حاول الشيعة الطعن في إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، بيّن إمام الحرمين توافر شروط الإمامة فيه، ومن تلك الشروط العلم والورع، فأثبت إمام الحرمين اتصاف أبي بكر الصديق رضي الله عنه بالعلم والورع

---

(٧٠) الإرشاد، ٣٧٥.

(٧١) النظامية ص ٧٨.

(٧٢) النظامية ص ٨١.

قلت: وقد ذكر ابن تيمية أن الأخبار في الميزان تواترت تواترا معنويا. مجموع الفتاوي ج ١٨. ص ٦٩.

(٧٣) النظامية ص ٣٩. والذي في الكتاب (من) بدل (ما) (واعتقد) بدل (اعتضد) ولعله خطأ مطبعي.

بالتـواتر المعنوي. وفي ذلك يقول: (ومن شرائطها «أي الإمامة» العلم. ونحن على اضطرار نعلم أنه كان من أحبار الصحابة ومفتيهم، لا ينكر عليه أحد في تصديه للتحليل والتحريم، وأما الورع فنقطع به في زمن النبي ﷺ، ويعلم دوامه، إذ لم يثبت قادح فيه مقطوع به، وإجماع الصحابة على إمامته مع تشميرهم للبحث عن الدين أصدق آية على ورعه، وورعه نُقِلَ إلينا نَقْلَ جود حاتم وشجاعة عمرو بن معدي كرب وغيرهما فلا معنى للمماراة فيه)(٧٤).

(٧٤) الإرشاد، ص ٤٢٩.

الفصـل الثانـي

الاستـدلال بخبـر الآحـاد

١ ـ تعريـف خـبر الآحـاد:

عرفه الآمدي قائلا: (خبر الآحاد ماكان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر)[٧٥].

وهذا هو ما اصطلح عليه الأصوليون كما ذكر ذلك ابن حجر[٧٦].

ومن هنا يتبين لنا أن جمهور الأصوليين يقسمون الخبر إلى متواتر وإلى ماليس بمتواتر وهو الآحاد، بصرف النظر عن درجة صحته وهل هو من قبيل المظنون أم من قبيل المكذوب.

ولقد تبين لنا من دراسة المتواتر عند إمام الحرمين العلاقة بين خبر المتواتر والخبر المجزوم بصدقه، وأنها علاقة عموم وخصوص مطلق فكل خبر متواتر مجزوم بصدقه، وليس كل خبر مجزوم بصدقه متواترا، كخبر الواحد الذي احتفت به القرائن الدالة على صدقه كما سبق بيانه.

وحيث إنّ الخبر ينقسم إلى المجزوم بصدقه والمجزوم بكذبه والمظنون، فنريد أن نحدد مفهوم خبر الواحد عند إمام الحرمين وماذا يريد به. فهل يريد به كما ذكرتـه آنفـا مالم يتواتر بصرف النظر أكان الخبر مكذوبا أم مظنونا.. أم يريد به الخبر المظنون دون المكذوب؟ هذا ما سنبينه من خلال ماجاء في كتبه.

فقد جاء في الكافية قول إمام الحرمين: (وأما خبر الواحد فكل خبر لم

(٧٥) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٢، ص ٤٩.
(٧٦) فتح الباري لابن حجر ج ١٣، ص ٢٣٣.

يدخل في حد الكثرة، دخل فيه الواحد والاثنان إلى خمسة وستة وعشرة. . .)[٧٧].

فمن هذا التعريف لخبر الواحد نجد أن مفهومه عند إمام الحرمين يشمل الخبر بأقسامه الثلاثة: المجزوم بصدقه والمجزوم بكذبه والخبر المظنون. أي إنه يشمل المتواتر. لأن خبر الخمسة ومافوق إذا جزمنا بصدقهم أصبح خبرهم من قبيل المتواتر. ولذا فإن هذا التعريف غير مانع.

ولقد جاء في الإرشاد (وكل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علما بنفسه، إلا أن يقترن به ما يوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلا عقليا أو تؤيده معجزة، أو قول يؤيد بمعجزة تصدقه، وكذلك إذا تلقت الأمة خبرا بالقبول، وأجمعوا على صدقه فنعلم صدقه. فإن فقد ماذكرناه، ولم يكن الخبر متواترا، فهو المسمى خبر الواحد في اصطلاح المتكلمين وإن نقله جمع)[٧٨].

وعبارته هذه أخرجت الخبر المجزوم بصدقه من مفهوم خبر الواحد ولم تخرج الخبر المجزوم بكذبه.

فكان خبر الواحد يشمل الخبر المجزوم بكذبه والمتردد بين الصدق والكذب.

ولكنه في الورقات يخرج المجزوم بكذبه والمجزوم بصدقه من مفهوم خبر الواحد، إذ جاء في الورقات تعريفا لخبر الآحاد (وهو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم لاحتمال الخطأ فيه)[٧٩].

فهذا التعريف يحصر خبر الآحاد كمصطلح في الخبر الذي لا يجزم بصدقه ولا يجزم بكذبه. فلو جزمنا بصدقه لأفضى إلى العلم، ولو جزمنا بكذبه لما أوجب العمل، فهو إذن الخبر المتردد بين الكذب والصدق أي الخبر المظنون[٨٠].

---

(٧٧) الكافية في الجدل ص ٥٦.
(٧٨) انظر الإرشاد، ص ٤١٦ - ٤١٧.
(٧٩) الورقات ص ١١.
(٨٠) ذهب الدكتور عبدالعظيم إلى أن إمام الحرمين يرى أن خبر الآحاد هو الذي لا يقطع بصدقه ولا بكذبه وأحال إلى الفقرة ٥١٦ ولكنني لم أجد هذا التعريف في الفقرة المذكورة. فقه إمام الحرمين فقرة ١٤٨.

وهذا المفهوم لخبر الواحد بأنه الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم، هو ماذهب إليه الباقلاني قبل إمام الحرمين والذي يحكيه عن الفقهاء والمتكلمين قائلا: (غير أن الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد وسواء عندهم رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد، وهذا الخبر لا يوجب العلم على ماوصفناه أولا ولكن يوجب العمل)[81].

إلا أن إمام الحرمين اعتبر الفقهاء متساهلين بجعلهم خبر الآحاد يوجب العمل إذ يقول في البرهان (ثم أطلق الفقهاء القول بأن خبر الواحد لا يوجب العلم ويوجب العمل، وهذا تساهل منهم، والمقطوع به أنه لا يوجب العلم ولا العمل، فإنه لو ثبت وجوب العمل مقطوعا به، لثبت العلم بوجوب العمل، وهذا يؤدي إلى إفضائه إلى نوع من العلم، وذلك بعيد، فإن ماهو مظنون في نفسه يستحيل أن يقتضي علما مبتوتا)[82].

ولا يعني هذا أن إمام الحرمين لا يرى أن خبر الواحد حجة في العمل، بل الواقع أنه يرى ذلك كما سيأتي، إلا أنه يرى أن العمل بخبر الواحد غير مستفاد من خبر الواحد نفسه، وإنما لدليل آخر قطعي وهو إجماع الصحابة على العمل بخبر الآحاد وتواتر النقل عنهم بذلك[83].

ففحوى كلامه في البرهان كما سبق، يفهم منه أن خبر الآحاد يراد به الخبر المظنون الذي لا يقطع فيه بالصدق ولا يقطع فيه بالكذب.

لأن من المسلم به أن الخبر المجزوم بكذبه لا يعمل به، وبهذا نستطيع أن نجزم أن إمام الحرمين في البرهان يخرج المجزوم بكذبه من مفهوم (خبر الآحاد) وأنه يعني به الخبر المظنون[84].

---

(٨١) التمهيد ص ٣٨٦.
(٨٢) البرهان ج ١ ص ٥٩٩.
(٨٣) البرهان ج ١ ص ٦٠٠.
(٨٤) انظر البرهان ج ١ ص ٥٩٨ فقرة ٥٣٧.

٢ - **حجية خبر الآحاد في الأحكام العملية والرد على منكريها:**

لقد ذكر إمام الحرمين في البرهان مسلكين أثبت بهما حجية خبر الواحد في العمليات:

المسلك الأول: يستند إلى أمر متواتر، إذ ثبت بالتواتر أن النبي ﷺ كان يرسل محملين بالشريعة وتفاصيل الحلال والحرام، وكانوا آحادا وخبرهم مظنون فهذا الإرسال الثابت بالتواتر يدل على أن خبر الواحد يجب العمل به. يقول إمام الحرمين: (وذلك أنا نعلم باضطرار من عقولنا أن الرسول عليه السلام كان يرسل الرسل، ويحملهم تبليغ الأحكام، وتفاصيل الحلال والحرام، وربما كان يصحبهم الكتب، فكان نقلهم أوامر الرسول ﷺ على سبيل الآحاد، ولم تكن العصمة لازمة لهم، فكان خبرهم في مظنة المظنون، وجرى هذا مقطوعا به، متواترا لا اندفاع له، إلا بدفع التواتر، ولا يدفع المتواتر إلا مباهت)[٨٥].

والمسلك الثاني: مستند إلى إجماع الصحابة.

فلقد ثبت إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد، وهذا الإجماع منقول بالتواتر. يقول إمام الحرمين: (... وإجماعهم على العمل بأخبار الآحاد منقول تواترا، فإنا لا نستريب أنهم في الوقائع، كانوا يبغون الأحكام من كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا للمطلوب ذكرا مالوا إلى البحث عن أخبار رسول الله ﷺ، وكانوا يبتدون التعويل على نقل الأُثْبات والثقات...)[٨٦].

ولقد دافع إمام الحرمين عن حجية خبر الواحد في العمليات عارضا حجج المخالفين ثم دفعها.

فمن لا يرى أن خبر الواحد حجة في العمل الروافض وبعض المعتزلة كما يذكر إمام الحرمين قائلا: (وذهب طوائف من الروافض إلى أن خبر الواحد لا يناط به وجوب العمل، وهؤلاء أنكروا الإجماع.. وقد مال إلى

(٨٥) البرهان ج ١، ص ٦٠١.
(٨٦) البرهان ج ١، ص ٦٠١، فقرة ٥٤٠.

ذلك بعض المعتزلة)[٨٧].

ولقد اختلفت حجج المانعين فمنهم من يدعي أن العمل بخبر الواحد مستحيل عقلا.

ومنهم من ذهب إلى أنه لا يستحيل عقلا ولا شرعا، ولكن الشارع منع من العمل به.

ومنهم من يقول إن الشارع لم يمنع من العمل به، ولكن لم يرد دليل قطعي يوجب العمل به فوجب التوقف.

يقول إمام الحرمين: (ثم افترق نفاة العمل بخبر الواحد، فذهب بعضهم إلى أن العقل يحيل التعبد بالعمل به، وذهب الأكثرون إلى أنه لا يستحيل ورود الشرع به، وهو من تجويزات العقل، ثم افترق هؤلاء من وجه آخر: فذهب ذاهبون إلى أن في الشرع ما يمنع التعلق به، وقال آخرون لم تقم دلالة قاطعة على العمل به، فتعين الوقف)[٨٨].

ويتلخص جواب إمام الحرمين عن حجج المانعين بإثبات وجوب العمل عند ورود خبر الواحد، وأثبته بالإجماع والتواتر كما سبق عرضه.

ثم أبطل استحالة العمل بخبر الواحد عقلا، إذ يبين معنى الاستحالة، وأنه إمّا أن يراد بها استحالة الوقوع والوجود كما يستحيل اجتماع النقيضين، وهذا باطل ودليل بطلانه تقدير وقوعه، فلو كان مستحيلا لما وقع ولكنه وقع فدل على عدم استحالته.

يقول إمام الحرمين (فقد تكرر مرارا أن إطلاق الاستحالة يتردد بين أن يستحيل وقوعه وجودا كاستحالة اجتماع الضدين ونحوها، وهذا ساقط، فإن تقدير اتباع العمل عند اتفاق أمر يغلب على الظن غير مستحيل قطعا، والواحد منا يكتسبه في حق مأموره وعبده، والمحالات يستحيل تقدير وقوعها شاهدا وغائبا)[٨٩].

---

(٨٧) البرهان ج ١، ص ٥٩٩ - ٦٠٠.
(٨٨) البرهان ج ١، ص ٦٠٠
(٨٩) البرهان ج ١، ص ٦٠٢.

وإمّا أن يراد بالاستحالة ما في ذلك من استفساد الخلق وأيضا أبطل ذلك:

أولا: لأنه مبني على أصل لا يسلم به وهو القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح العقليين. وعنده لا يجب على الله فعل الأصلح ولا حسن إلا ماحسنه الشرع ولا قبيح إلا ماقبحه الشرع.
ثانيا: وهو من باب التنزل فليس في إيجاب العمل بخبر الواحد نقيض الاستصلاح، فلا يمتنع عقلا أن في علم الله لو كلف الخلق باتباع غلبات الظنون لصلحوا ولو تركوا سدى حتى يجدوا اليقين لفسدوا.
يقول: (ليس يستحيل تقدير وقوعه استحالة اجتماع الضدين، ولكن يستحيل وقوعه لما فيه من استفساد الخلق، وهذا ينجر الآن إلى الصلاح والأصلح، والاستفساد والاستصلاح وكل ذلك مرتب على التقبيح والتحسين العقليين، وقد سبق القول فيها. . .
على أنا إن رمنا انتقالا عن هذه المحاجة، فليس يتجه لهم ادعاء نقيض الاستصلاح، فإنه لا يمتنع في العقل أن يقع في علم الله أن الخلق لو كلفوا اتباع غلبات الظنون لصلحوا، ولو تركوا سدى إلى وجدان اليقين لفسدوا، أو كادوا، فقد بطل جميع ماذكروه)[٩٠].
أما دعواهم انحسام الدليل العقلي والسمعي في إيجاب العمل بخبر الواحد فقد أبطلها الجويني، إذ هم منازعون في هذه الدعوى فكما سبق، فقد أثبت العمل بخبر الواحد بالتواتر والإجماع.

٣ ـ موقف المتكلمين ـ قبل إمام الحرمين ـ من الاستدلال بأخبار الآحاد في إثبات العقائد:

يرى المعتزلة أن خبر الواحد إذا ورد بشرائطه يجوز العمل به ولكنه لا

(٩٠) البرهان ج ١ ص ٦٠٣، فقرة ٥٤٢.

يقبل في القضايا الاعتقادية، إذ يقول القاضي عبدالجبار: (وأما مالا يعلم كونه صدقا وكذبا، فهو كأخبار الآحاد وماهذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه، فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا)[٩١].

ففي هذا النص يرفض خبر الآحاد فيما طريقه الاعتقاد مطلقا، ولكنه مالبث أن فصل الموقف إزاء خبر الآحاد إذا ماجاء بمسألة عقدية، فإن كانت هذه المسألة مما يدل عليها العقل قُبِلَ الخبر واعتُقِد موجبه بسبب الدليل العقلي لا بسبب الخبر.

وإن لم يؤيد بدليل عقلي لم يقبل موجبه وأُوِّل إن قبل التأويل وإلا جزم بأن النبي لم يقله. يقول القاضي عبدالجبار: (وههنا أصل آخر، وهو أن ماهذا سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه، فإن كان مما طريقه العمل عمل به إذا أورد بشرائطه، وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر، فإن كان موافقا لحجج العقول قبل واعتقد موجبه، لا لمكانه بل للحجة العقلية، وإن لم يكن موافقا لها، فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي لم يقله، وإن قاله فإنما قاله على طريقة الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول، وتفصيل هذه الجملة موضعه أصول الفقه)[٩٢].

وهذا يدل على أن القاضي لا يقبل خبر الآحاد لذاته مطلقا في الاعتقادات، اللهم إلا إذا وافق دلالة العقول فيقبل مدلوله لدلالة العقل عليه، ومع هذا فإن القاضي عبدالجبار أثبت عذاب القبر محتجا بما أخبر به النبي ﷺ في إثباته. كذلك أثبت وجود منكر ونكير بالخبر أيضا، مع أن العقل لا يدل على ثبوت ذلك اللهم إلا على مجرد الجواز.

يقول القاضي عبدالجبار: (ومما يدل على ذلك «عذاب القبر» ماروي أن النبي ﷺ مر بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان وما يعذبان من كبير، كان أحدهما

(٩١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٩.
(٩٢) شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٠.

يمشي بالنميمة والآخر كان لا يتنزه من البول» «وروي: لا يستتر»[٩٣].

ثم دافع عن معنى الحديث.

كما أثبت أن الذين يقومون بالعذاب ملائكة يسمى أحدهما منكرا والآخر نكيرا كما ورد بذلك السمع[٩٤].

وفي نفس الوقت نجده لا يستدل على أحوال يوم القيامة بالأحاديث الواردة في ذلك بل ينكر أن يكون الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف[٩٥]، كما وردت بذلك الروايات وهذا مظهر من مظاهر تناقض موقف القاضي عبدالجبار إزاء دلالة خبر الآحاد على العقائد.

يقول: (فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية من أن ذلك أدق من الشعر وأحد من السيف...)[٩٦].

أما أبوالحسن الأشعري فنجده في الإبانة يحتج بالأحاديث الصحيحة، إذ يقول في معرض بيانه لمذهب أهل الحق والسنة (ونؤمن بعذاب القبر وبالحوض، وأن الميزان حق والصراط حق والبعث بعد الموت حق وأن الله عز وجل يوقف العباد في الموقف ويحاسب المؤمنين، وأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ونسلم الروايات الصحيحة عن رسول الله ﷺ التي رواها الثقات عدل عن عدل حتى تنتهي إلى رسول الله ﷺ[٩٧].

ولهذا احتج في إثبات رؤية المؤمنين لربهم بما صح عنه ﷺ في الرؤية حيث يقول: (وندين بأن الله يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر،

---

(٩٣) أخرج البخاري في صحيحه عن ابن عباس قال: «خرج النبي ﷺ من بعض حيطان المدينة فسمع صوت إنسانين يعذبان في قبورهما فقال: يعذبان وما يعذبان في كبيرة وإنه لكبير: كان أحدهما لا يستتر من البول وكان الآخر يمشي بالنميمة. ثم دعا بجريدة فكسرها بكسرتين - أو ثنتين - فجعل كسرة في قبر هذا وكسرة في قبر هذا، فقال لعله يخفف عنهما مالم ييبسا». فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١٠ ص٤٧٢.

(٩٤) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣١.

(٩٥) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٤ - ٧٣٨.

(٩٦) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٧.

(٩٧) الإبانة عن أصول الديانة ص ٢٧.

يراه المؤمنون كما جاءت الروايات[٩٨] عن رسول الله ﷺ[٩٩].

وأثبت الإصبع لله قائلا: (وندين الله عز وجل بأنه يقلب القلوب بين إصبعين من أصابعه، وأنه سبحانه يضع السموات على إصبع والأرضين على إصبع، كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ من غير تكيف)[١٠٠].

وأثبت نزول الباري تعالى بالحديث إذ يقول: (ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل عن النزول إلى سماء الدنيا وأن الرب عز وجل يقول: «هل من سائل، هل من مستغفر»[١٠١].

وسائر ما نقلوه وأثبتوه خلافا لما قال أهل الزيغ والتضليل)[١٠٢].

وهذا النص يدل على أن من منهج أبي الحسن الأشعري الاحتجاج بكل ما ثبت عن رسول الله ونقل عنه، وأن مخالفة هذا المنهج زيغ وضلال. ولهذا نجده يحتج بالأحاديث كما ذكرت آنفا دون أن يشترط كونها من قبيل المتواتر، كما أنه يكثر من الاحتجاج بالأحاديث خلافا للمتكلمين الذين قل مانجد حديثا في كتبهم الكلامية يحتجون بها، وذلك نتيجة نظرتهم للسنة وعدم احتجاجهم بأخبار الآحاد.

---

(٩٨) أخرج البخاري في صحيحه في باب قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) عن جرير قال: «كنا جلوسا عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قال: إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا». فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١٣ ص ٤١٩. ح رقم ٧٤٣٤.

(٩٩) الإبانة عن أصول الديانة ص ٢٥.

(١٠٠) أخرج البخاري في صحيحه بباب قول الله تعالى ﴿إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا﴾ عن عبدالله قال «جاء حبر إلى رسول الله ﷺ فقال يامحمد إن الله يضع السماء على إصبع والأرض على إصبع والجبال على إصبع والشجر والأنهار على إصبع وسائر الخلق على إصبع ثم يقول بيده أنا الملك. فضحك رسول الله ﷺ وقال: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾. فتح الباري ج ١٣ ص ٤٣٨ ح رقم ٧٤١٥. الإبانة عن أصول الديانة ص ٢٦.

(١٠١) أخرج البخاري في صحيحه باب الدعاء والصلاة من آخر الليل عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير يقول: من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له». فتح الباري ج ١٣ ص ٢٢٩ ح ١١٤٥.
وروى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «إذا مضى شطر الليل أو ثلثاه ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا فيقول: هل من سائل يعطى هل من داع يستجاب له هل من مستغفر يغفر له حتى ينفجر الصبح». ج ١ ص ٥٢٢ كتاب صلاة المسافر وقصرها.

(١٠٢) الإبانة عن أصول الديانة ص ٢٩.

وممن سار على منهجه من أتباعه في الاهتمام بالسنة والاحتجاج بها في القضايا الاعتقادية البيهقي في كتابه (الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث). فهو يحتج بالروايات الصحيحة مثبتا بها قضايا عقدية.

أما القاضي الباقلاني فإنه كان يرى أن خبر الواحد يقصر عن إيجاب العلم ولكن يجب به العمل، يقول ـ بعد أن بين مفهوم خبر الواحد كمصطلح عند المتكلمين: (غير أن الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد وسواء عندهم رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد. وهذا الخبر لا يوجب العلم على ما وصفناه أولا، ولكن يوجب العمل إذا كان ناقله عدلا ولم يعارضه ماهو أقوى منه)(١٠٣).

ولهذا لانجده في كتابه التمهيد يكثر من الاستدلال بالأحاديث، اللهم إلا بضعة أحاديث وردت في التمهيد، ولم يبين درجة هذه الأحاديث وهل هي من قبيل المتواتر أم لا؟ ومن ذلك قوله: (وكيف يجتمع في قلب مؤمن تصديق الرسل وتصحيح الآيات مع اعتقاد تصحيح أحكام المنجمين واعتقاد كون سير الأفلاك أدلة على علم ماكان ويكون؟ وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: (من صدق كاهنا أو عرافا ـ وفي بعضها أو منجما ـ فقد كفر بما أنزل الله على قلب محمد)(١٠٤)(١٠٥).

وجاء في التمهيد أيضا: (وتأويل قول النبي ﷺ «لله تسعة وتسعون اسما من أحصاها دخل الجنة»(١٠٦) أي له تسع وتسعون تسمية هي عبارات عن كون الباري تبارك وتعالى على أوصاف شتى)(١٠٧).

---

(١٠٣) التمهيد للباقلاني ص ٣٨٦.

(١٠٤) ذكر المنذري حديثا عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: (من أتى عرافا أو كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد) رواه أبوداود والترمذي والنسائي وابن ماجه وفي أسانيدهم كلام. والحاكم وقال: صحيح على شرطهما. الترغيب والترهيب ج ٤ ص ٣٦. ولم أقف على الرواية التي ذكرها الباقلاني.

(١٠٥) التمهيد للباقلاني ص ٥٩.

(١٠٦) أخرج البخاري في صحيحه عن أبي هريرة ان رسول الله ﷺ قال: (إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة) فتح الباري ج ١٣، ص ٣٧٧.

(١٠٧) التمهيد ص ٢٣٢.

كما أنه أنكر على المعتزلة عدم إثباتهم رؤية المؤمنين لربهم مع ورود الحديث في ذلك لأن ذلك جحد للسنة والآثار[108].

وعندما عارض المعتزلة أحاديث الشفاعة بأحاديث أخرى مثل قوله ﷺ (لاتنال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي) بين أن هذه الرواية غير معروفة عند أهل النقل ولو سلمت لأمكن تأويلها. وأما الأحاديث الأخرى التي زعم المعتزلة أنها تدل على عدم ثبوت الشفاعة، فقد أجاب عن جميعها ومنع دعواهم أنها تعارض أحاديث الشفاعة)[109].

ومقصدي أن الباقلاني لم يرفض حديثا بحجة أنه من قبيل الآحاد، ولا تقوم به حجة كما كان يفعل المعتزلة.

٤ ـ مدى إفادة خبر الواحد للعلم عند إمام الحرمين:

ما موقف إمام الحرمين من إفادة خبر الواحد للعلم؟

هل يرى أنه لايفيد العلم مطلقا: لابنفسه ولا بما يحتف به من القرائن حتى ولو كان ذلك تلقي الأمة له بالقبول؟

أم إنه يرى إفادته للعلم مع بعض هذه القرائن دون البعض الآخر؟

يرى إمام الحرمين ـ في الإرشاد ـ أن الخبر إذا لم يتواتر ولم تحتف به القرائن فإنه لا يفيد العلم بنفسه.

أما إذا احتفت به القرائن ـ ومنها تلقّي الأمة له بالقبول ـ فإنه يفيد العلم لا بنفسه ولكن بمقتضى القرائن التي احتفت به. يقول (وكل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علما بنفسه، إلا أن يقترن به مايوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلا عقليا، أو تؤيده معجـزة أو قول مؤيد بمعجزة تصدقه، وكذلك إذا تلقت الأمة خبرا بالقبول، وأجمعوا على صدقه، فتعلم صدقه)[110].

---

(١٠٨) انظر التمهيد ص ٢٥٦.
(١٠٩) انظر التمهيد ص ٣٦٧.
(١١٠) الإرشاد ص ٤١٧.

وكذلك يذهب إمام الحرمين في البرهان إلى أن خبر الواحد إذا احتفت به القرائن يفيد العلم. وفي ذلك يقول: (لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حد محدود وعدد معدود، ولكن إذا أثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به، فإذا وجدنا رجلا مرموقا عظيم الشأن، معروفا بالمحافظة على رعاية المروءات، حاسرًا رأسه، شاقا جيبه، حافيا وهو يصيح بالثبور والويل، ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده، وشهدت الجنازة، ورئي الغسال مشمرا يدخل ويخرج فهذه القرائن وأمثالها، إذا اقترنت بإخباره تضمنت العلم بصدقه، مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خبل وجنة)(١١١).

وإذا كان إمام الحرمين كما رأينا آنفا يعتبر تلقي الأمة للخبر بالقبول إحدى القرائن الموجبة لصدقه وبالتالي تجعله مفيدا للعلم، فإننا نراه يخالف هذا الرأي في الشامل والبرهان، حيث لا يعتبر تلقي الأمة للخبر بالقبول قرينة توجب القطع بصحته، ومعنى ذلك أنه لايعتبره مفيدا للعلم. يقول في الشامل: (والصحيح في ذلك طريقة القاضي فإن الحديث وإن رواه الأثبات ونقله الثقات فلم يجمع أهل الصنعة على صحته على معنى أنه منقول عن الرسول ﷺ قطعا)(١١٢).

ويقول أيضا: (إن الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد فإجماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته)(١١٣).

أما في البرهان فقد ارتضى كلام القاضي في أن تلقّي الأمة للخبر لا يُعتبر قرينة موجبة لصدقه حيث يقول: (قال القاضي: لا يحكم بصدقه، وإن تلقوه بالقبول قولا وقطعا، فإن تصحيح الأئمة للخبر مجرى على حكم الظاهر، فإذا استجمع خبر من ظاهره عدالة الراوي وثبوت الثقة به وغيرهما مما يرعاه المحدثون، فإنهم يطلقون فيه الصحة، ولا وجه إذا للقطع بالصدق والحالة هذه)(١١٤).

(١١١) البرهان ج ١، ص ٥٧٦.
(١١٢) الشامل ص ٥٥٧ - ٥٥٨.
(١١٣) الشامل ص ٥٥٨.
(١١٤) البرهان ج ١، ص ٥٨٥.

وهكذا تبين لنا أن إمام الحرمين لا يرى أن خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقا بل قد يحصل العلم به إذا احتفت به القرائن. وأن موقفه اختلف من الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول، فتارة اعتبر ذلك قرينة تجعل الخبر مفيدا للعلم، وتارة أخرى لم يعتبر ذلك قرينة تجعل الخبر مفيدا للعلم.

ومع هذا نرى إمام الحرمين في البرهان يشتد نكيره على من يرى أن خبر الواحد يحصل به العلم إذ يقول: (ذهبت الحشوية من الحنابلة وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب)[115].

وأعتبر قولهم خزيا وعارا لأمرين:

أولهما: جواز الخطأ على الرواة فهم ليسوا بمعصومين ودليله رجوع بعض الرواة عن رواياتهم.

ثانيهما: أن تعديل المحدثين للراوي إنما يكون بناء على مايظهر منه مع أنه يجوز أن يكون بخلاف ما يظهر[116].

ومن ثم يرى أنه لا يحتج به في إثبات العقائد التي تخالف الدليل العقلي في نظره كما سيأتي وإن كان يحتج به في العمل بالأحكام كما سبق.

والواقع أن اشتداد إمام الحرمين على أهل الحديث معتبرا قولهم بإفادة خبر الواحد للعلم من قبيل الخزي والعار ليس في محله، ذلك أن أهل الحديث لا يذهبون إلى أن خبر الآحاد مطلقا يحصل به العلم، وإنما يرون أن الخبر الذي تحتف به القرائن ومنها تلقي الأمة له بالقبول يحصل به العلم كما سيأتي. ثم إن القول بإفادة خبر الواحد للعلم إذا احتفت به القرائن هو مذهب إمام الحرمين في الإرشاد والبرهان فما وجه تحامله على أهل الحديث في ذلك؟.

---

(١١٥) البرهان ج ١، ص ٦٠٦.
(١١٦) انظر البرهان ج ١ ص ٦٠٧.

٥ ـ موقف إمام الحرمين من حجية خبر الواحد في إثبات العقائد:

يترتب على قول إمام الحرمين بأن خبر الآحاد لا يفيد العلم بنفسه عدم قبوله الاحتجاج به في قضايا العقيدة التي يزعم أنها مخالفة للعقل كما سيأتي. ولهذا نرى أنه في الإرشاد يجيز الإضراب عن الأحاديث بحجة أنها من قبيل الآحاد وذلك في معرض رده على من يسميهم الحشوية في قضية الصفات الخبرية إذ يقول: (واما الصفات التي يتمسكون بها. فآحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا، لكنا نومىء إلى تأويل مادون منها في الصحاح)[١١٧].

وكذا في الشامل تأول أحاديثَ في الصفات تسامحا على حد قوله، وإن كان يرى أنه لا يلزمه تأويل الآحاد وفي ذلك يقول: (وليس يتحتم علينا أن نتأول كل حديث مختلق وقد بينا أن ما يصح في الصحاح من الآحاد لا يلزم تأويله إلا أن نخوض فيه مسامحين فإنه إنما يجب تأويل مالو كان نصا لأوجب العلم)[١١٨].

وبعد أن ذكر حديث النزول نقل قول القاضي أنه من الآحاد. ثم عقب قائلا: (وقد قدمنا أن أخبار الآحاد لا يجب انقضاؤها في القطعيات)[١١٩].

ولم يكن رفضه للحديث بحجة أنه من قبيل الآحاد في جانب واحد من جوانب العقيدة فقط وهي الصفات، بل نجده يسلك هذا المسلك في جوانب أخرى، ففي معرض مناقشته لأصحاب الحديث الذين يجعلون العمل داخلا في مسمى الإيمان، يذكر بعضا من حججهم، ثم يبين أن الحديث الذي يستدلون به من الآحاد، أي كأنه يقول إنه لا حجة فيه إذ جاء في الإرشاد (... وربما يستدلون بما روي عن النبي ﷺ «الإيمان بضعة وسبعون بابا أولها شهادة لا إله إلا الله وآخرها إماطة الأذى عن

(١١٧) الإرشاد، ص ١٦١.
(١١٨) الشامل ص ٥٦١.
(١١٩) الشامل ص ٥٥٧.

الطريق...»[١٢٠] وأما الحديث فهو من الآحاد، ثم هو مؤول والعرب تسمى الشيء باسم الشيء إذا دل عليه أو كان منه بسبب)[١٢١].

وفي أثناء مناقشته للرافضة الذين يزعمون ان النبي ﷺ نص على إمامة علي مستدلين بقوله ﷺ «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ومن كنت مولاه فعلي مولاه»[١٢٢].

قال: (قلنا هذا من أخبار الآحاد ثم هو منكر للاحتمالات)[١٢٣].

هذا هو موقف إمام الحرمين كما جاء في الإرشاد والشامل من عدم الاحتجاج بخبر الآحاد في إثبات العقائد المخالفة للعقل، كما يزعم بناء على أصله أن خبر الواحد لا يفيد العلم بنفسه ثم لمخالفتها لمدلول العقل في زعمه.

أما إذا كان مضمون الخبر ليس مستحيلا عقلا فلا يقطع بمضمونه ولكن يقبل دلالته على سبيل غلبة الظن، جاء في الإرشاد: (وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلا في العقل، أو ثبتت أصولها قطعا (كآيات القرآن والأخبار المتواترة وأخبار الآحاد المقترنة بقرائن الصدق). لكن طرق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت مادل الدليل السمعي على ثبوته)[١٢٤].

وسوف نذكر في الفقرة التالية أمثلة لاستدلاله بمثل هذا النوع من أخبار الآحاد في إثبات العقائد.

---

(١٢٠) أخرج مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان» صحيح مسلم بشرح النووي ج ٢ ص ٦. وأخرجه البخاري ج ١ ص ٥١ ح ٩.

(١٢١) الإرشاد، ص ٣٩٨ - ٣٩٩.

(١٢٢) روى ابن ماجه في سننه حديثا عن البراء بن عازب وفيه «أن النبي ﷺ قال «ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟» قالوا: بلى. قال ألست أولى بكل مؤمن من نفسه؟ قالوا: بلى. قال «فهذا ولي من أنا مولاه..».
الحديث فضل عليّ بن أبي طالب ج ١، ص ٤٣٠ في الزوائد إسناده ضعيف وروى حديثا آخر فيه «من كنت مولاه فعلي مولاه» ج ١ ص ٤٥.
وروى الترمذي بسنده عن زيد بن أرقم عن النبي ﷺ قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه» قال أبوعيسى هذا حديث حسن صحيح سنن الترمذي ج ٥، ص: ٥٩١ باب مناقب عليّ بن أبي طالب.

(١٢٣) الإرشاد، ص ٤٢١ - ٤٢٢.

(١٢٤) الإرشاد، ص ٣٥٩.

وهكذا كان موقفه في النظامية من أخبار الآحاد في عدم إفادتها للعلم وعدم الاستدلال بها في إثبات العقائد على سبيل القطع والاكتفاء بمجرد قبولها تدينا وعلى سبيل غلبة الظن إذا كان مدلولها غير مستحيل عقلا، حيث يقول: (ثم ما يقتضيه الدين القويم والمنهج المستقيم أن كل ما نقل عن النبي ﷺ بطرق صحيحة مرتضاة عند أهل الإثبات، وكان ممكنا غير مستحيل، فإن كان النقل تواترا، علم قطعا على حد العلم بالسمعيات، وإن نقل آحادا ثبت ذلك المظنون في مأثور الأخبار وَتُلُقِّيَ بالقبول، ولم يعارض بالاستبعاد، فإن الاستبعاد فيها هذا سبيله من شيم المرتابين في الدين. .)[125].

أما أخبار الآحاد التي يرى استحالة اعتقاد ظاهرها لمخالفته للتنزيه، ومن ثم لمخالفته للدليل العقلي المقتضي لتنزيه الله تعالى، أما هذه الأخبار فإن موقفه منها يختلف في النظامية عنه فيما سواها، ففيما سوى النظامية نراه يرد هذه الأخبار باعتبارها أخبار آحاد ولمخالفتها للعقل في نظره كذلك، لكنه يتأول مادون منها في الصحاح كما سبق.

أما في النظامية فإنه مع حكمه باستحالة الأخذ بظاهرها، فإنه يقف منها موقف التفويض وعدم التأويل ذهابا منه إلى أن التأويل بدعة لم يفعلها الصحابة حيث يقول: (وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها. وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول ﷺ.

وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقلا، اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع[126].

ولهذا نجده يقبل حديث النزول ويرى بدعة تأويله فهو على حد تعبيره

(١٢٥) النظامية ص ٧٧.
(١٢٦) النظامية ص ٣٢.

حديث صحيح[١٢٧].

أما موقف إمام الحرمين (في البرهان) من الاحتجاج بخبر الآحاد في الأمور القطعية ـ ومنها العقائد ـ فهو عدم الاحتجاج به مطلقا، حتى وإن كان الحكم مما يجوزه العقل.

ويشهد لهذا رفضه الاحتجاج بحديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة» على حجية الإجماع بدعوى أنه من أخبار الآحاد إذ يقول (فلست أرى للتمسك بذلك وجها، لأنه من أخبار الآحاد، فلا يجوز التعلق بها في القطعيات، وقد تكرر هذا مرارا)[١٢٨] مع أنه ممن يقول بحجية الإجماع كما سيأتي، إلا أنه يرفض إثبات تلك الحجية بحديث الآحاد. كما يدل على ذلك موقفه من الظاهر، فقد بينا سابقا أنه يرى عدم الاحتجاج بالظواهر الثابتة قطعا في المسائل القطعية، وذلك لأن الظاهر دلالته ظنية. بل ويرى أنه لا يحق للمستدل عليه أن ينشغل بتأويل الظاهر بل يكفي أن يبين أن الدليل محتمل وليس من القواطع ليسقط الاستدلال به في مسألة قطعية[١٢٩].

فإذا كان هذا موقفه من الظواهر الظنّيّة الدلالة حتى ولو كانت قطعية الثبوت كما قلنا، فإنه يدل على التزامه نفسَ الموقف من أخبار الآحاد لأنها ظنية الثبوت.

٦ ـ من مواضع استدلال إمام الحرمين بأخبار الآحاد في إثبات العقائد:

من الأمور الاعتقادية التي يثبتها إمام الحرمين بخبر الآحاد طبقا لما شرحناه من موقفه منها في الفقرة السابقة ما يأتي:

١ ـ إثبات السحر:

أثبت إمام الحرمين السحر في الإرشاد إذ جاء فيه (وقد شهدت شواهد سمعية على ثبوت السحر... ومنها سورة الفلق مع اتفاق المفسرين على أن

(١٢٧) انظر النظامية ص ٣٢ ـ ٣٤.
(١٢٨) البرهان ج ١ ص ٦٧٨.
(١٢٩) انظر البرهان ج ١ ص ٥١٣.

سبب نزولها ماكان من سحر لبيد بن أعصم اليهودي لرسول الله ﷺ[١٣٠]، فإنه سحره على مشط ومشاقة تحت راعوفة في بئر ذروان)[١٣١].

٢ ـ إثبات الجن:

وفي معرض إثباته للجن قال (وقد نصت نصوص الكتاب والسنة على إثباتهم)[١٣٢].

٣ ـ إثبات عروج أرواح المؤمنين إلى الجنة:

ولقد تحدث عن مصير أرواح المؤمنين في سياق حديثه عن الروح ومعناه قائلا: (ثم الروح من المؤمن يعرج به ويرفع في حواصل طيور خضر إلى الجنة، ويهبط به إلى سحيق من الكفر، كما وردت به الآثار)[١٣٣][١٣٤].

ومصير أرواح المؤمنين وكونها في طيور خضر قضية عقدية.

٤ ـ إثبات الصراط وصفته:

وأثبت الصراط وصفته فقال: (والصراط ثابت على حسب ما نطق به

---

(١٣٠) أخرج البخاري في صحيحه في كتاب بدء الخلق باب صفة إبليس وجنوده عن عائشة رضي الله عنها قالت: (سحر النبي ﷺ حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء وما يفعله حتى كان ذات يوم دعا ودعا ثم قال: أشعرت أن الله أفتاني فيما فيه شفائي. أتاني رجلان فقعد أحدهما عند رأسي والآخر عند رجلي، فقال أحدهما للآخر: ما وجع الرجل؟ فقال: مطبوب. قال: ومن طبه؟ قال: لبيد بن الأعصم. قال: فبماذا؟ قال: في مشط ومشاقة وجف طلعه ذكر قال: فأين هو؟ قال في بئر ذروان. فخرج إليها النبي ﷺ ثم رجع فقال لعائشة حين رجع: نخلها كأنه رؤوس الشياطين. فقالت أستخرجته؟ فقال: لا. أما أنا فقد شفاني الله وخشيت أن يثير ذلك على الناس شرا ثم دفنت البئر) ح ٣٢٦٨. فتح الباري ج ٦ ص ٣٣٤.

(١٣١) الإرشاد، ص ٣٢٢.

(١٣٢) الإرشاد، ٣٢٣.

(١٣٣) روى مسلم في صحيحه في كتاب الأمارة باب في بيان أن ارواح الشهداء في الجنة (عن مسروق قال: سألنا عبدالله عن هذه الآية ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾ قال أمّا إنّا قد سألنا عن ذلك فقال أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى تلك القناديل..) الحديث صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٣ ص ٣٣.

(١٣٤) الإرشاد، ص ٣٧٧.

الحديث) وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون. . .)[١٣٥].

فهاهو ذا يعتمد على الحديث في إثبات قضية عقدية بل ويدحض تشكيك المتشككين في ثبوته ذاكرا استبعادهم، إذ يقول: (فإن أبدوا مراء في الصراط وقالوا: في الحديث المشتمل عليه أنه أدق من الشعر وأحد من السيف، وخطور الخلائق على ماهذا وصفه غير ممكن. . .) دحض هذا الاستبعاد مبينا عدم استحالة مرور الخلائق على الصراط إذ يقول (فأما ماذكروه في الصراط فلا خفاء بسقوطه، فإنه لا يستحيل الخطور في الهواء والمشي على الماء. . .)[١٣٦].

٥ ـ إثبات الشفاعة لأهل الكبائر:

وأثبت إمام الحرمين الشفاعة مبينا جوازها عقلا ثم معتمدا على الأحاديث إذ يقول: (فإذا ثبت جواز التشفيع عقلا، فقد شهدت له سنن بلغت الاستفاضة، فمن رامها ألفاها منقولة، ثم هي مصرحة بالتشفيع في أهل الكبائر، إذ قال رسول الله ﷺ «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[١٣٧].

وقال في الشفاعة «لا تحسبوها للمتقين وانما هي للخاطئين المتلوثين» وقال

---

(١٣٥) قال البخاري (باب الصراط جسر جهنم. .) ثم ذكر حديثًا طويلا عن أبي هريرة وفيه (ويضرب جسر جهنم. . .) فتح الباري ج ١١ ص ٤٤٤. وفي صحيح مسلم (قال أبوسعيد بلغني أن الجسر أدق من الشعرة وأحد من السيف) صحيح مسلم بشرح النووي ج ٣ ص ٣٤.
ويقول ابن حجر: (ووقع عند مسلم قال أبوسعيد: بلغني أن الصراط أحد من السيف وأدق من الشعرة، ووقع من رواية ابن منده من هذا الوجه «قال سعيد بن أبي هلال بلغني ووصله البيهقي عن أنس عن النبي ﷺ مجزوما به وفي سنده لين) فتح الباري ج ١١ ص ٤٥٤. وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد عن عبدالله بن مسعود موقوفا ثم قال: (رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح غير عاصم وقد وثق). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لأبي بكر الهيثمي ج ١٠ ص ٣٦٠.

(١٣٦) الإرشاد، ص ٣٧٩.

(١٣٧) روى الترمذي في سننه عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي «قال أبوعيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه. ج ٤ ص ٥٣٩ ح ٢٤٣٥.
ورواه الآجري في الشريعة ص ٣٣٨.

خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتي الجنة فاخترت الشفاعة فإنها أشفى»[138][139].

(١٣٨) ذكر الهيثمي في مجمع الزوائد حديثا عن عبدالله بن عمرو عن النبي ﷺ قال خيرت بين الشفاعة أو يدخل نصف أمتي الجنة، فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأكفأ ترونها للمتقين لا ولكنها للمتلوثين الخطائين. «رواه أحمد والطبراني إلا أنه قال أما إنها ليست للمؤمنين المتقين ولكنها للمذنبين الخطائين المتلوثين» ورجال الطبراني رجال الصحيح غير النعمان بن قراد وهو ثقة ج ١٠ ص ٣٧٨.
وروى ابن ماجه في كتاب الزهد باب ذكر الشفاعة عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ «خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل نصف أمتي الجنة فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأكفى. أترونها للمتقين؟ لا ولكنها للمذنبين الخطائين المتلوثين» في الزوائد إسناده صحيح ورجاله ثقات ج ٢ ص ١٤٤١.
ورواه أحمد في مسنده عن ابن عمر وفيه اختلاف في اللفظ. انظر الفتح الرباني ج ٢٤ ص ١١٨.

(١٣٩) الإرشاد ص ٣٩٤. وانظر النظامية ص ٨٢.

الفصل الثالث

نقد موقف إمام الحرمين من الاستدلال بالسنة في إثبات العقائد في ضوء المنهج السلفي

قدمنا في الفصلين السابقين رأي إمام الحرمين في مفهوم قسمي السنة النبوية الشريفة المتواتر منها والآحاد، وشروط كل منهما وحجيته ومدى إفادته للعلم، كما قدمنا موقفه من الاستدلال بكل منهما في إثبات العقائد.

فما مدى صحة آراء إمام الحرمين في ذلك كله في ضوء المنهج السلفي، وما مواضع الاتفاق والاختلاف بين الموقفين في ذلك؟.

١ ـ قضية الاستدلال بالمتواتر في إثبات العقائد:

إذا تجاوزنا مختلف أوجه النقد التي قدمناها سابقا للتعريفات المتعددة التي قدمها إمام الحرمين للحديث المتواتر في مختلف كتبه، فإننا ننتهي إلى ماقدمناه عنه في الورقات من أن (المتواتر مايوجب العلم وهو أن يرويه جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب عن مثلهم وهكذا إلى أن ينتهي المخبر عنه)[١٤٠].

وإذا كان شيخ الإسلام يوافق إمام الحرمين فيما يذهب إليه من دخول إفادة العلم في حقيقة المتواتر، حيث يرى أن (المقصود من المتواتر ما يفيد العلم. . .)[١٤١] فإنه يخالفه فيما نقلناه عنه هنا من الورقات من اشتراط الكثرة في رواته، ويتفق معه فيما ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان من أن الكثرة تعتبر إحدى القرائن المفيدة للعلم، وليست هي القرينة الوحيدة كما قدمنا

(١٤٠) انظر ص ٤٠١ من البحث.
(١٤١) مجموع الفتاوي ج ١٨ ص ٤٨.

في ص ٣٥٩ من الرسالة، حيث يرى شيخ الإسلام أن العلم يحصل من الحديث ليس فقط بكثرة المخبرين، بل قد يكون بها أو بغيرها كاعتبار صفات المخبرين أو القرائن المحيطة بالخبر أو تلقي الأمة بالقبول، وقد تجتمع هذه الأسباب وقد يحصل العلم بطائفة منها دون طائفة.

ومما يجدر ذكره أن إمام الحرمين ذكر طريقة في الإرشاد لضبط أقل عدد يحصل به التواتر في الخبر ومن ثم يوجب العلم(١٤٢)، وإن كان قد رجع عن ذلك في البرهان ورأى عدم إمكانية ضبط العدد الذي يحصل به التواتر، وهو ما يراه شيخ الإسلام، حيث ضعف رأي من يرى أن كل عدد أفاد العلم في قضية أفاد مثل ذلك العدد العلم في كل قضية، نظرا لاختلاف القرائن في مدى إفادتها للعلم من جهة، واختلاف الناس في مدى استفادتهم العلم من تلك القرائن من جهة أخرى.

يقول شيخ الإسلام (فلفظ المتواتر: يراد به معان: إذ المقصود من المتواتر ما يفيد العلم، لكن من الناس من لا يسمي متواترا إلا مارواه عدد كثير يكون العلم حاصلا بكثرة عددهم فقط، ويقولون: إن كل عدد أفاد العلم في قضية أفاد مثل ذلك العدد العلم في كل قضية. وهذا قول ضعيف.

والصحيح ماعليه الأكثرون: أن العلم يحصل بكثرة المخبرين تارة، وقد يحصل بصفاتهم لدينهم وضبطهم، وقد يحصل بقرائن تحتف بالخبر يحصل العلم بمجموع ذلك، وقد يحصل العلم بطائفة دون طائفة)(١٤٣).

ويقول أيضا: (وأما عدد ما يحصل به التواتر فمن الناس من جعل له عددا محصورا، ثم يفرق هؤلاء، فقيل: أكثر من أربعة، وقيل: اثنا عشر وقيل: أربعون وقيل: سبعون. وقيل ثلاثمائة وثلاثة عشر. وقيل غير ذلك، وكل هذه الأقوال باطلة لتكافئها في الدعوى.

---

(١٤٢) انظر الإرشاد ص ٤١٥.
مع أنه في ص ٣١٠ بين استحالة ذلك إذ يقول (وهذا بمثابة إفضاء الأخبار المتواترة إلى العلم الضروري بالمخبر عنه. فلو أردنا ضبط أقل عدد يحصل التواتر بأخبارهم لم نجد إلى ذلك سبيلا).

(١٤٣) مجموع الفتاوي ج ١٨ ص ٤٨.

والصحيح الذي عليه الجمهور: أن التواتر ليس له عدد محصور، والعلم الحاصل بخبر من الأخبار يحصل في القلب ضرورة، كما يحصل الشبع عقيب الأكل والري عند الشرب، وليس لما يشبع كل واحد ويرويه قدر معين، بل قد يكون الشبع لكثرة الطعام وقد يكون لجودته كاللحم وقد يكون لاستغناء الآكل بقليله، وقد يكون لاشتغال نفسه بفرح أو غضب أو حزن، ونحو ذلك.

كذلك العلم الحاصل عقيب الخبر، تارة يكون لكثرة المخبرين، وإذا كثروا فقد يفيد خبرهم العلم، وإن كانوا كفارا، وتارة يكون لدينهم وضبطهم. فرب رجلين أو ثلاثة يحصل من العلم بخبرهم مالا يحصل بعشرة وعشرين لا يوثق بدينهم وضبطهم، وتارة قد يحصل العلم بكون كل من المخبرين أخبر بمثل ما أخبر به الآخر مع العلم بأنهما لم يتواطآ، وأنه يمتنع في العادة الاتفاق في مثل ذلك، مثل من يروي حديثا طويلا فيه فصول ويرويه آخر لم يلقه. وتارة يحصل العلم بالخبر لمن عنده الفطنة والذكاء والعلم بأحوال المخبرين وبما أخبروا به ماليس لمن ليس له مثل(١٤٤) ذلك، وتارة يحصل العلم بالخبر لكونه روي بحضرة جماعة كثيرة شاركوا المخبر في العلم ولم يكذبه أحد منهم، فإن الجماعة الكثيرة قد يمتنع تواطؤهم على الكتمان، كما يمتنع تواطؤهم على الكذب، وإذا عرف أن العلم بأخبار المخبرين له أسباب غير مجرد العدد علم أنه من قيد العلم بعدد معين وسوّى بين جميع الأخبار فقد غلط غلطا عظيما)(١٤٥).

وبناء على ما تقدم من كون إفادة الخبر للعلم واستفادته منه أمرا نسبيا، وليس بالضرورة منوطا بعدد الرواة، فإن شيخ الإسلام يرى أنه يجب التسليم في معرفة تواتر الأخبار لعلماء الحديث، كما يجب التسليم في معرفة الأحكام المجمع عليها لأهل الإجماع من العلماء، لهذا يقول شيخ الإسلام إن (التواتر ينقسم إلى عام وخاص، فأهل العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم من

(١٤٤) أضفنا (ليس) ليستقيم المعنى.
(١٤٥) مجموع الفتاوي ج ١٨ ص ٥٠

السنة مالم يتواتر عند العامة كسجود السهو، ووجوب الشفعة، وحمل العاقلة العقل، ورجم الزاني المحصن، وأحاديث الرؤية وعذاب القبر والحوض والشفاعة وأمثال ذلك.

وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم فقد يحصل العلم بصدقه لقوم دون قوم. فمن حصل له العلم به وجب عليه التصديق به والعمل بمقتضاه، كما يجب ذلك في نظائره، ومن لم يحصل له العلم بذلك فعليه أن يسلم ذلك لأهل الإجماع الذين أجمعوا على صحته، كما على الناس أن يسلموا الأحكام المجمع عليها إلى من أجمع عليها من أهل العلم، فإن الله عصم هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة. وإنما يكون إجماعها بأن يسلم غير العالم للعالم، إذ غير العالم لا يكون له قول، وإنما القول للعالم، فكما أن مَنْ لا يعرف أدلة الاحكام لا يعتد بقوله، فمن لا يعرف طرق العلم بصحة الحديث لا يعتد بقوله، بل على كل من ليس بعالم أن يتبع إجماع أهل العلم)(١٤٦).

ولما كان شيخ الإسلام يرى ـ كما قدمنا آنفا ـ أن المتواتر حجة في إفادة العلم في حق من ثبت عنده التواتر، ومن لم يثبت عنده، إذا كان القائلون بالتواتر من أهل الاشتغال بالأخبار وأهل المعرفة بطرق صحتها ومعرفة الأسباب الموجبة للحكم بتواترها، فإننا نراه ينكر على المناطقة الذين جعلوا المتواتر حجة في حق من تواتر عنده الخبر دون الغير واعتبر ذلك أصلا من أصول الالحاد.

يقول شيخ الإسلام: (وقد ذكر المناطقة أن القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحواس يختص بها من علمها، ولا تكون حجة على غيره، بخلاف غيرها، فإنها مشتركة يحتج بها على المنازع، وهذا تفريق فاسد، وهو أصل من أصول الإلحاد والكفر، فإن المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها، يقول أحد هؤلاء بناء على هذا الفرق هذا لم يتواتر عندي، فلا

(١٤٦) مجموع الفتاوي ج ١٨ ص ٥١.

تقوم به الحجة عَليَّ وليس ذلك بشرط، ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث من الآثار النبوية، فإن هؤلاء يقولون إنها غير معلومة لنا، كما يقول من يقول من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة له. وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب للعلم بذلك. والحجة قائمة عليهم تواتر عندهم أم لا)(١٤٧).

وإذا تجاوزنا هذا الجانب من جوانب دراسة الخبر المتواتر الذي بينا فيه مدى الاتفاق والاختلاف بين إمام الحرمين وأهل السنة في مفهومه وشروطه وحجيته في إفادة العلم اليقيني، إذا تجاوزنا هذا الجانب وأتينا إلى الجانب الآخر منه وهو حجيته في الاستدلال به في إثبات العقائد، فإننا نرى اتفاقا واضحا بين أهل السنة والمتكلمين، وإمام الحرمين، بل بينهم وبين المتكلمين في القول بحجية الخبر المتواتر في إثبات العقائد من حيث المبدأ. أما من حيث التفصيل فإن موقف إمام الحرمين بل والمعتزلة والباقلاني أيضا يمكن أن يكون موضع التعقيب والنقد من وجهة النظر السلفية.

فمما يؤخذ على إمام الحرمين عدم اشتغاله بدراسة الحديث بالدرجة التي يقتضيها منه اتخاذه أصلا في إثبات العقائد، والتي تجعله عارفا بطرق تمييز الصحيح منه وغير الصحيح، أو المتواتر منه وغير المتواتر، و قد ترتب على ذلك قلة استدلاله بالحديث في كتبه الكلامية ورده لبعض الأحاديث الصحيحة مع أنها ثابتة في الصحيحين.

وكذلك رده لتواتر بعض الأحاديث المتواترة ـ لعدم إحاطته بتواترها ـ واعتباره إياها من أخبار الآحاد التي لا يأخذ بدلالتها الصريحة في العقائد. كحديث النزول مع حكم العلماء بتواترها(١٤٨). يقول ابن القيم: (وتواترت الرواية عن رسول الله ﷺ بنزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا)(١٤٩).

(١٤٧) نصيحة أهل الإيمان في الرد على المنطق اليوناني ص ٢٢٠.
(١٤٨) انظر الشامل ص ٥٥٧.
وانظر الإرشاد، ص ١٦١.
(١٤٩) مختصر الصواعق ص ٤٥٣.

وقد يكون رد إمام الحرمين لتواتر الأخبار الثابت عند أهل الحديث أرباب الفن المشتغلين به العارفين بطرقه القادرين على التمييز بين أنواعه، نقول إن رده هذه الأخبار المتواترة عند هؤلاء وإبطاله لحجيتها قد يكون لما يتوهمه من مخالفتها لدلائل العقل عنده.

وكأنه يجيز إمكان تعارض ماصح الحكم بتواتره عند أربابه مع دلائل العقول.

والواقع أنه لا يمكن التعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول.

وإذا توهم متوهم مثل هذا فإنما يرجع إلى عدم صحة النقل في واقع الأمر أو على عدم صراحة المعقول.

وموقف إمام الحرمين في هذه القضية يدل أيضا على أن الأساس في إثبات العقائد عنده هو الدلالة العقلية، وتأتي الدلالة النقلية تابعة لها في كثير من جوانب العقيدة، وهو إذ يعتبر الدلالة العقلية كأساس لا يعني بها الدلالة العقلية الضرورية، وإنما الدلالة العقلية النظرية كما يراها هو طبقا لقواعده دون اعتبار لمخالفة غيره من العقلاء له.

وما قدمناه في هذا المقام من التعقيب على موقف إمام الحرمين متوجه إلى موقف المعتزلة أيضا فهما متقاربان من الناحية المنهجية، وإن اختلفا في قواعدهم وأصولهم العقلية وما يبنى عليها من أدلة.

٢ ـ قضية الاستدلال بأخبار الآحاد في إثبات العقائد:

رأينا إمام الحرمين لا يرى أن خبر الواحد يفضي إلى العلم اليقيني بنفسه، بل بما قد يحتف به من القرائن. وتردد موقفه من خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول، ففي الإرشاد ذهب إلى أنه يفيد العلم اليقيني حيث اعتبر تلقي الأمة له بالقبول إحدى القرائن الموجبة لذلك. أما في الشامل والبرهان فلا يرى اعتبار تلك القرينة موجبة للعلم اليقيني.

والواقع أن ما يذهب إليه إمام الحرمين من عدم إفادة خبر الآحاد العلم اليقيني بنفسه، بل إنما يكون ذلك بسبب ما يحتف به من القرائن، نقول:

إنه يتفق في هذا مع موقف السلف، ولكن يؤخذ عليه عدم اعتباره لتلقي الأمة بالقبول للخبر قرينة توجب العلم اليقيني بمقتضاه.

فالقول بأن تلقي الأمة بالقبول للخبر موجب للعلم هو رأي جمهور العلماء من أتباع المذاهب الأربعة. كما حكاه شيخ الإسلام إذ يقول: (وخبر الواحد المتلقّى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري كالاسفراييني وابن فورك)[١٥٠].

ويقول أيضا (فالخبر الذي تلقاه الأئمة بالقبول تصديقا له أو عملا بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف)[١٥١].

وقد بين شيخ الإسلام السبب الذي جعل هذا الخبر مفيدا للعلم وهو إجماع أهل الحديث على الحكم بصدقه، وإجماعهم معصوم عن الخطأ وشأنهم في ذلك شأن إجماع الفقهاء على الأحكام في وجوب قبول ما يجمعون عليه. يقول شيخ الإسلام: (فإنه «أي خبر الواحد المتلقى بالقبول» وإن كان في نفسه لا يفيد إلا الظن، لكن لما اقترن به إجماع أهل العلم بالحديث على تلقيه بالتصديق، كان بمنزلة إجماع أهل العلم بالفقه على حكم مستندين في ذلك إلى ظاهر أو قياس أو خبر واحد، فإن ذلك الحكم يصير قطعيا عند الجمهور، وإن كان بدون الإجماع ليس بقطعي، لأن الإجماع معصوم، فأهل العلم بالأحكام الشرعية لا يجمعون على تحليل حرام ولا تحريم حلال، كذلك أهل العلم بالحديث لا يجمعون على التصديق بكذب ولا التكذيب بصدق، وتارة يكون علم أحدهم لقرائن تحتف بالأخبار توجب لهم العلم، ومن علم ماعلموه حصل له من العلم ماحصل لهم)[١٥٢].

كما أن ابن القيم بعد أن ساق كلام ابن حزم في حجية خبر الواحد وأنه يقتضي العلم والعمل معا. قال: (وهذا الذي قاله أبومحمد حق في الخبر

(١٥٠) مجموع الفتاوي ج ١٨ ص ٤١.
(١٥١) مجموع الفتاوي ج ١٨ ص ٤٨.
(١٥٢) مجموع الفتاوي ج ١٨ ص ٤١.

الذي تلقته الأمة بالقبول عملا واعتقادا دون الغريب الذي لم يعرف تلقي الأمة له بالقبول)[153].

وينبني على ما يقرره علماء السلف هنا من إفادة الخبر المتلقّى بالقبول العلم اليقيني ـ ينبني على ذلك ـ صحة الاحتجاج به في إثبات العقائد باعتبارها علوما قطعية، وهذا ماجرى عليه علماء السلف في الاحتجاج على العقائد بأخبار الآحاد المتلقاة بالقبول، ومن ثم يخطىء إمام الحرمين في عدم أخذه بمثل هذه الأخبار في باب العقائد ورده إياها بحجة عدم إفضائها إلى العلم اليقيني.

أما الاحتجاج بخبر الواحد في الأمور الاعتقادية فقد رأينا أن إمام الحرمين يرى في الإرشاد والنظامية جواز الاحتجاج به في الأمور الاعتقادية التي يجوّزها العقل ولا يحكم باستحالتها، حتى ولو كان مجردا من القرائن مادام صحيحا، ولكن لا يقطع الإنسان بمضمونه العقدي لمجرد الخبر بل يقرره على سبيل غلبة الظن أو تدينا، أما إذا كان خبر الآحاد ـ مع صحته وعدم مخالفته للعقل ـ قد احتفت به القرائن فإنه يلتحق عنده بالمتواتر في إفادة العلم وصحة الأخذ به في العقيدة. وإمام الحرمين في هذه النقطة يتفق مع وجهة النظر السلفية.

فإذا كان خبر الآحاد مخالفا لأدلة العقول في نظره ـ حتى مع صحته بل وإقتران القرائن به ـ فإنه لا يصحح دلالته في إثبات العقائد، بل يرد دلالته على المعنى الظاهر منه بحجة أنه من أخبار الآحاد ولمخالفته دلائل العقول. ومن ثم يتناوله بالتأويل كما في الإرشاد والشامل أو بالتفويض كما في النظامية.

أما في البرهان فقد رأيناه يرد دلالة خبر الآحاد في باب العقائد بكونها ظنية الثبوت.

والواقع أن إمام الحرمين، إذ يقبل دلالة خبر الآحاد في إثبات العقائد بشرط

---

(153) مختصر الصواعق ص ٥٩٤.

عدم مخالفة مضمونه للعقل كما يقول، إنما يبني ذلك ـ كما قلنا سابقا ـ على ما يظنه من إمكان تعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح وهذا غير صحيح بل فيه تناقض. لأن علماء الحديث إذا صححوا حديثا دل على أنه يتفق مع العقل ولا يخالف العقل لأن من شروط الحديث الصحيح أن يكون خاليا من الشذوذ والعلة.

إلا إذا كان إمام الحرمين لا يثق بعقول المحدثين أو يريد أن يعرض الحديث الصحيح على النظريات الكلامية التي هي موضع نزاع عند أصحابها من أهل الكلام، إن تطبيق هذا الشرط يؤدي إلى أن لا يصح حديث أبدا، لأن لكل مدرسة كلامية نظريات عقلية تخالف بها المدرسة الأخرى فبعقل من نزن الحديث؟ فالمعتزلة مثلا ترى أن العقل يحيل رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة وبالتالي يرفضون جميع الأدلة السمعية الدالة على ثبوت الرؤية[١٥٤] مع أن جمهور السلف والأشاعرة لا يرون أن العقل يحيل رؤية المؤمنين لربهم. فهل مجرد دعوى المعتزلة بإحالة العقل يكفي لرفض الأحاديث الصحيحة؟.

وأما إذا كان يقصد بالعقل الذي يعرض عليه الحديث الذي صححه علماء الحديث من القضايا الضرورية وهي التي لا يختلف عليها أحد من العقلاء فكيف يجتمع أن يقال إنه حديث صحيح ثم هو مخالف لقضية عقلية ضرورية؟!!

أما ما انتهى إليه إمام الحرمين في البرهان من عدم الاحتجاج بخبر الآحاد مطلقا في إثبات العقائد فمنهج باطل، ذلك أن الأدلة التي ساقها إمام الحرمين في حجية خبر الواحد في الأحكام العملية من أنه قد تواتر أن الرسول ﷺ يرسل الرسل محملين بالأحكام وتفاصيل الحلال والحرام وكان يصحبهم الكتب وكانوا آحاداً وأن الصحابة أجمعوا على العمل بخبر الآحاد وإجماعهم قد نقل تواترا[١٥٥].

---

(١٥٤) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٨.
(١٥٥) انظر البرهان ج ١ ص ٦٠٠ - ٦٠١.

أقول إن هذه الحجج هي بذاتها أدلة على أن خبر الواحد حجة في الأمور الاعتقادية، لأن الرسل الذين يرسلهم الرسول ﷺ لم يكونوا محملين بالشرائع دون العقائد، بل كانوا يحملون الإسلام عقيدة وشريعة، وماحكاه من إجماع فصحيح ولكن ليس خاصا بالأحكام بل يشمل الأحكام والقضايا الاعتقادية، وذلك أن السلف لا يعرف عنهم التفريق بين القضايا الاعتقادية والقضايا العملية.

يقول ابن القيم: (إن هذه الأخبار لو لم تفد اليقين فإن الظن الغالب حاصل منها، ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها، كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلبية بها فما الفرق بين باب الطلب وباب الخبر بحيث يحتج بها في أحدها دون الآخر، وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة فإنها لم تزل تحتج بهذه الأحاديث في الخبريات العلميات كما تحتج بها في الطلبيات العمليات)(١٥٦).

ثم قال (فأين سلف المفرقين بين البابين، نعم سلفهم بعض متأخري المتكلمين الذين لاعناية لهم بماجاء عن الله ورسوله وأصحابه، بل يصدون القلوب عن الاهتداء في هذا الباب بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة ويحيلون على آراء المتكلمين وقواعد المتكلفين، فهم الذين يعرف عنهم التفريق بين الأمرين فإنهم قسموا الدين إلى مسائل علمية وعملية وسموها أصولا وفروعا)(١٥٧).

ومما يدل على أن خبر الواحد حجة في الأحكام والعقائد إضافة إلى ماذكره إمام الحرمين قوله تعالى ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾(١٥٨).

ووجه الاستدلال: أن الطائفة تطلق على الواحد فما فوق وهو منقول عن ابن عباس وغيره كالنخعي ومجاهد(١٥٩) فالآية تحثّ أن ينفر من كل فرقة

---

(١٥٦) مختصر الصواعق ص ٦١٣.
(١٥٧) مختصر الصواعق ص ٦١٣.
(١٥٨) سورة التوبة آية ١٢٢.
(١٥٩) فتح الباري ج ١٣ ص ٢٣٤.

طائفة ليتفقهوا في الدين فيتعلموا أمور دينهم من الشرائع والعقائد ثم بعد التعليم والتحصيل يرجعون إلى أقوامهم دعاة ينذرونهم ويحذرونهم، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما وجب على أقوامهم قبول الإنذار والتحذير ولما استحثهم سبحانه للتفقه والتعلم.

ومما يدل أيضا على أن خبر الواحد حجة في العقائد ماذكره ابن حجر في فتح الباري واستحسنه إذ يقول: (واحتج بعض الأئمة بقوله تعالى ﴿يٰأَيُّهَا الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك﴾[١٦٠] مع أنه كان رسولا إلى الناس كافة ويجب عليه تبليغهم، فلو كان خبر الواحد غير مقبول لتعذر إبلاغ الشريعة إلى الكل ضرورة لتعذر خطاب جميع الناس شفاها، وكذا تعذر إرسال عدد التواتر إليهم وهو مسلك جيد)[١٦١].

كما ساق الشافعي رحمه الله أدلة كثيرة في إثبات حجية خبر الواحد في كتابه الرسالة[١٦٢] فليراجع. وذكر ابن القيم واحدا وعشرين دليلا في إفادة خبر الواحد العدل للعلم ومن ثم يصح الاحتجاج به في العقائد، وهذا يدل على خطأ إمام الحرمين فيما ذهب إليه من عدم الاحتجاج بخبر الواحد في العقائد.

ولا أدري كيف سيثبت إمام الحرمين كثيرا من العقائد التي أثبتها في الإرشاد والنظامية معتمدا على خبر واحد. أقول: كيف سيثبتها إذا كان منهجه رفض خبر الواحد مطلقا فيما طريقه العلم؟!

وفي ختام هذا الفصل نشير إلى ماذكرناه في تعقيبنا السابق على موقف إمام الحرمين من الاستدلال بالخبر المتواتر في إثبات العقائد ـ نشير إلى ما ذكرناه هناك من عدم اشتغال إمام الحرمين بالحديث النبوي الشريف بالدرجة التي تجعله على معرفة دقيقة بطرق إثباته والتمييز بين أنواعه، الأمر الذي جعله يقرر هذه الأحكام السابقة التي تتضمنها أقواله في قضية أخبار الآحاد

---

(١٦٠) المائدة: آية ٦٧.
(١٦١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١٣ ص ٢٣٥.
(١٦٢) انظر الرسالة ص ٤٠١.

وعلاقتها بإثبات العقائد، هذا إلى جانب ماذكرناه سابقا من اعتماده بالدرجة الأولى على الأدلة العقلية في إثبات كثير من العقائد، ومن ثم يأتي استدلاله على بعض العقـائد بالسنة النبوية قليلا ولا يشمل جميع قضايا العقيدة، وكذلك يجعل مجرد كون الخبر من أخبار الآحاد مبررا لرد دلالته، بل ويجعل هذا المبرر حجة في رد دلالة الأحاديث على العقائد إذا توهم مخالفتها لقواعده العقلية حتى ولو كانت في حقيقتها متواترة.

الباب الخامس

منهجه
في الاستدلال السمعي بالإجماع على العقائد

الفصل الأول : استدلال إمام الحرمين بالإجماع على العقائد.

الفصل الثاني : استدلال علماء السلف بالإجماع على العقائد مع التعقيب على آراء إمام الحرمين.

الفصل الأول

استدلال إمام الحرمين بالإجماع على العقائد

تمهيد:

الإجماع أحد الأدلة السمعية في إثبات الأحكام والعقائد، وإنما اعتبر كذلك لما سنقرره فيما بعد من ضرورة قيام الإجماع في كل مسألة على دليل سمعي من الكتاب والسنة، وإن لم يذكر هذا الدليل في مورد الاحتجاج، ومن ثم يأتي ترتيبه من حيث حجية الأدلة وأهميتها بعد الكتاب والسنة، وترجع قيمة الإجماع وفائدته ـ مع قيامه على أساس من النصوص السمعية ـ إلى أنه يحسم النزاع في دلالة النص على مضمونه الشرعي، بحيث لا يكون هناك مجال لدعوى نسخه أو تخصيصه إن كان عاما أو تقييده إن كان مطلقا أو تأويله بالاستدلال على غير ما يستفاد من ظاهره، ويدل كلام إمام الحرمين على الإجماع واستدلالاته به على وقوعه في معظم الشريعة، سواء في ذلك أصول الدين وعقائده أو فروعه وأحكامه الفقهية، كما يدل على ذلك كلام غيره من العلماء سواء في ذلك العلماء السلفيون وغيرهم.

وقبل أن نورد مواضع استدلال إمام الحرمين بالإجماع على العقائد نذكر فيما يلي رأيه في مفهوم الإجماع ووقوعه والرد على منكريه، ونبين شروط صحته عنده وأساس حجيته في إثبات ما يثبت به من العقائد والأحكام.

ولما كانت الصلة بين علم أصول الدين وأصول الفقه في مناهج الاستدلال صلة قوية، ولما كان أئمة كل من هذين العلمين هم في نفس الوقت أئمة في العلم الآخر، ونظرا لاهتمام العلماء بشرح الموضوعات السابقة

المتعلقة بالإجماع في أصول الفقه ـ لما كان الأمر كذلك فإننا سنستعين في دراسة الإجماع بما كتب عنه في علم الأصول ولاسيما البرهان بيانا لوجهة نظر إمام الحرمين مقارنة بآراء غيره من العلماء.

١ - مفهومـه:

الإجماع في اللغة الإحكام والعزيمة على الشيء.

جاء في اللسان (وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا﴾[١] قال الإجماع الإحكام والعزيمة على الشيء. تقول أجمعت الخروج وأجمعت على الخروج...

والإجماع: أن تجمع الشيء المتفرق جميعا فإذا جعلته بقي جميعا ولم يكن يتفرق)[٢].

فالإجماع إذن يأتي بمعنى العزم وعلى هذا فيصح إطلاق اسم الإجماع على عزم الواحد[٣].

ويأتي بمعنى الاتفاق فيكون اتفاق كل طائفة على أي أمر إجماعا حتى اتفاق اليهود والنصارى[٤].

ولقد جاء في التلخيص أن المعنى الآخر وهو الاتفاق يرجع إلى المعنى الأول وهو العزم جاء فيه: (.. وهذا ـ أي تفسير الإجماع بالاتفاق ـ في التحقيق راجع إلى المعنى الأول، وذلك أنهم إذا اتفقوا على شيء فقد أبرموا العزم عليه)[٥].

وأما الإجماع في الاصطلاح كما جاء في التلخيص: (فهو اتفاق الأمة أو اتفاق علمائها على حكم من أحكام الشريعة)[٦].

---

(١) سورة طه آية ٦٤.

(٢) اللسان: مادة جمع ج ٨، ص ٥٧. وانظر اللمع في أصول الفقه للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، الفيروزآبادي، ص ٨٧.

(٣) انظر: الكافية في الجدل، ص ٥٧، والتلخيص لإمام الحرمين، ص ١، والإحكام للآمدي، ج ١، ص ٢٨٠، ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي، ص ١٥١.

(٤) التلخيص، ص ١.

(٥) انظر هامش التلخيص، ص ١.

(٦) التلخيص، ص ١ - ٢.

وبـيَّنَ إمام الحرمين حده عند العلماء في الكافية قائلا: (فأما حده في عرف العلماء: فهو ظهور حكم للحادثة بين أهل الصنعة في تلك الحادثة مع عدم النكير والمنازعة)[٧].

وهذا التعريف يجعل من أنواع الإجماع الإجماع السكوتي.

وجـاء في الـورقـات (وأما الإجماع فهو: اتفاق علماء أهل العصر على الحادثة)[٨]. ثم بين مراده بالعلماء وبالحادثة قائلا: (ونعني بالعلماء الفقهاء ونعني بالحادثة الحادثة الشرعية)[٩].

وهذا التعريف وماجاء في الكافية لايجعل الإجماع خاصا بأمة محمد ﷺ.

مع أنه في الورقات يجعل الإجماع خاصة بأمة محمد ﷺ دون سائر الأمم. وقد كان على إمام الحرمين أن يراعي في وضع التعريف شرط الإسلام في المجمعين وهو شرط معتبر لا يصح الإجماع بدونه عنده.

وهذا هو الذي صنعه الآمدي في تعريف الإجماع، فبعد أن عرض جملة من التعـريفات الاصطلاحية ـ خلص إلى أن الصحيح في مفهوم الإجماع اصطلاحا أن يقال: (الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع)[١٠].

ومن ثم لا يعتبر إجماع اليهود والنصارى إجماعا، ويرجع عدم انطباق المفهوم الصحيح للإجماع على إجماع اليهود والنصارى لأمرين: أولهما: أن الإجماع الصحيح لابد وأن يقوم على أساس سمعي صحيح وليس لديهم شيء من ذلك لما طرأ على التوراة والإنجيل من التغيير والتحريف. ثانيهما: لقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[١١] وما يفهم من الحديث هو جواز إجماع غيرها من الأمم على الضلالة ومن ثم لايعد اجتماعها على ذلك إجماعا صحيحا.

(٧) الكافية في الجدل ص ٥٨.
(٨) الورقات ص ١١.
(٩) المصدر السابق.
(١٠) الإحكام للآمدى، ج ١، ص ٢٨١.
(١١) سبق تخريجه انظر ص ٦٧ من البحث.

٢ - وقوع الإجماع في الأحكام والعقائد والرد على منكريه:

يرى إمام الحرمين أن الناس بالنسبة لتصور وقوع الإجماع بين طرفي نقيض، بين ذاهب إلى تصور وقوعه مطلقا، وذاهبٍ إلى عدم تصور وقوعه مطلقا وكلا الرأيين عنده خطأ. لأن المسألة فيها تفصيل:

يقول إمام الحرمين: (. . . من أطلق التصور «أي في الوقوع» أو عدم التصور فهو زلل، والكلام المفصل إذا أطلق نفيه أو إثباته كان خلفا)[١٢].

فهو يرى أن الإجماع يمكن تصور وقوعه في الأمور التالية:

١ - الأمور الكلية التي تتعلق بقواعد العقائد في الملل. فهذه الأمور فيها دواع تستحث على الإجماع وتدعو إليه.

يقول إمام الحرمين: (لا يمتنع الإجماع عند ظهور دواع مستحثة عليه داعية إليه، ومن هذا القبيل كل أمر كلّي يتعلق بقواعد العقائد في الملل، فإن على القلوب روابط في أمثالها، حتى كأن نواصي العقلاء تحت ربقة الأمور العظيمة الدينية)[١٣].

٢ - الأمور التي يهتم بها ولاة الأمر فلا يمتنع في حق الملك أن يجمع علماء الشريعة لبحثها[١٤].

٣ - آحاد المسائل المظنونة مع انتفاء الدواعي الجامعة. فهذه يتصور وقوع الإجماع فيها في زمن الصحابة فقط[١٥].

أما الأمور التي لا يمكن تصور وقوع الإجماع بها، فهي آحاد المسائل المظنونة بعد زمن الصحابة عند عدم وجود دواعٍ جامعة، فهذه المسائل لا يتصور وقوع الإجماع بها لتفرق العلماء واستقرارهم في أماكنهم[١٦].

ولقد احتج المانعون لتصور وقوع الإجماع مطلقا بما ذكره عنهم إمام الحرمين فيما يأتي:

---

(١٢) البرهان، ج ١، ص ٦٧٥.
(١٣) البرهان، ج ١، ص ٦٧٤ فقرة ٦٢١.
(١٤) انظر: البرهان، ج ١، ص ٦٧٤.
(١٥) انظر: البرهان، ج ١، ص ٦٧٥.
(١٦) انظر: البرهان، ج ١، ص ٦٧٥.

أولا ـ صعوبة عرض مسألة واحدة على كافة العلماء، ووجه الصعوبة اتساع خطة الإسلام ورقعته وبهذا تكون أماكن العلماء متباعدة.

ثانيا ـ تفاوت درجات الذكاء والفطانة بين العلماء مع تباين المذاهب والمطالب، هذا التفاوت والتباين يجعل اتفاقهم أمرا غير ممكن بل تصور اتفاقهم والحالة هذه كمن يتصور اجتماع العالمين في وقت محدود على قيام وقعود وأكل، وهذا غير ممكن في اطراد العادة، إلا أن يقع من قبيل المعجزة أو الكرامة فقد تنخرق العادة لنبي أو ولي[17].

ثالثا ـ تعذر النقل تواتراً عنهم في المسألة الواحدة، لأن حكم المسألة ليس مما تتوافر الدواعي على نقله.

رابعا ـ عدم ضمانة بقاء العالم على رأيه، فما الذي يضمن عدم رجوعه عن رأيه [18].

وبعد أن ذكر إمام الحرمين شبه المانعين لتصور وقوع الإجماع مطلقا، ذكر أجوبة القاضي عنها وهي أمثلة توضح جواز الإجماع عقلا.

فالكفار الذين يزيد عددهم على عدد المسلمين اتفقوا على مسائل باطلة يدرك بطلانها بأدنى نظر. وأصحاب الشافعي من العلماء أجمعوا على مذهبه في المسائل الفرعية مع تباعد الديار وانقطاع الأسفار[19].

وهذه الأمثلة تتضمن وقوع الإجماع وقوعا عمليا وليس مجرد تصور نظري، والتحقق العملي للإجماع خير رد على الشبهات النظرية التي يوردها المانعون له.

ولا يقتصر وقوع الإجماع على الأحكام الفقهية ولا بين علماء المذاهب، ولكنه واقع كذلك في مجال العقائد، حيث أجمع الصحابة والتابعون على العقائد السلفية الثابتة بالكتاب والسنة بما تتضمنه من أركان الإيمان الستة،

---

(١٧) انظر البرهان، ج ١، ص ٦٧١.
(١٨) انظر البرهان، ج ١، ص ٦٧١ - ٦٧٢.
(١٩) انظر البرهان، ج ١، ص ٦٧٢ - ٦٧٣.

وإثبات ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ من الصفات والأفعال والأحكام إلى غير ذلك من العقائد، كما سنبينه في التعقيب على هذا الفصل. وفي الوقوع الفعلي للإجماع عقيدة وشريعة الرد العملي على منكري جوازه عقلا، فلو لم يجز لم يقع لكنه قد وقع فدل على جوازه.

٣ ـ شروط صحته:

ويشترط لصحة الإجماع وصحة الاحتجاج به في الأحكام الشرعية شروط أربعة وإن وقع الاختلاف في بعضها بين العلماء كما سنرى:

الشرط الأول ـ انقراض العصر: اختلف العلماء هل يشترط انقراض عصر المجمعين لصحة الإجماع أم لا يشترط على ثلاثة أقوال كما حكاها إمام الحرمين في البرهان:

القول الأول: قول من ذهب إلى أنه يشترط انقراض العصر فلا (يحكم بانعقاد الإجماع ما بقي من المجمعين أحد)[٢٠].

والعبرة بالمجمعين الذي أجمعوا أولا فلو لحقهم في نفس العصر لاحقون بلغوا رتبة الاجتهاد، فلا عبرة بعدم انقراضهم ولا بخلافهم، والسبب في ذلك أنه لو اعتبر انقراضهم لأدى إلى عدم تصور انقراض العصر (فالمرعيّ إذا انقراض الذين أجمعوا أولا)[٢١].

ويرى أصحاب هذا القول أنه يجوز رجوع واحد من الذين أجمعوا عن رأيه وتصبح المسألة حينئذ نزاعية[٢٢].

وهذا مذهب الأستاذ أبي بكر بن فورك والمقدسي والحلواني وابن عقيل وظاهر كلام الإمام أحمد[٢٣].

---

(٢٠) انظر البرهان، ج ١، ص ٦٩٢.
(٢١) البرهان، ج ١، ص ٦٩٢، فقرة ٦٤٠.
(٢٢) انظر البرهان، ج ١، ص ٦٩٣.
(٢٣) انظر المسودة، ص ٢٨٧، والإحكام ج ١، ص ٣٦٦.

ولقد بين إمام الحرمين أن من مقتضى هذا القول أنه (لو اتفق اجتماع العلماء ومصيرهم إلى مذهب في واقعة، ثم خر عليهم السقف على القرب، أو عمهم وجه من وجوه الهلاك، فقد انبرم إجماعهم في ذلك الحكم، وإن كان ذلك في زمن قريب. ولو بقوا زمنا طويلا مصممين على ماقالوه لم ينعقد الإجماع مالم ينقرضوا)[٢٤]. ولقد انتقد إمام الحرمين هذا القول ومقتضاه قائلا: (واشتراط الموت مع طول الزمن لا معنى له، والاكتفاء به على قرب لا طائل وراءه)[٢٥].

القول الثاني: قول القاضي والذي ذهب كما يحكي عنه إمام الحرمين إلى عدم اشتراط انقراض العصر، بل إن الإجماع ينعقد ويصبح ملزما من حين قيامه من غير استئخار، وبناء عليه فمن خالف من المجمعين أو غيرهم بعد انعقاد الإجماع يكون (خارجا عن حكم الإجماع خارقا ربقة الوفاق)[٢٦].

ويرى إمام الحرمين أن رأيه الذي سنذكره يتضمن الرد على قول القاضي هذا.

القول الثالث: وهو ماذهب إليه الأستاذ أبوإسحاق وطائفة من الأصوليين فقد ذهبوا إلى عدم اشتراط انقراض العصر إذا كان الإجماع قوليا، أما إذا كان الإجماع سكوتيا فيشترط انقراض العصر[٢٧].

وهو اختيار الآمدي في الإحكام ذاكرا أنه مذهب أكثر أصحاب الشافعي وأبي حنيفة والأشاعرة والمعتزلة[٢٨].

وقد انتقد إمام الحرمين مذهب الأستاذ أبي إسحاق، فإمام الحرمين لا يعتبر سكوت العلماء على قول قائل إجماعا سكوتيا. يقول إمام الحرمين: (وما ذكره الأستاذ أبوإسحاق من ربط الإجماع السكوتي بالانقراض فغير مرضي،

---

(٢٤) البرهان، ج ١، ص ٦٩٣.
(٢٥) البرهان، ج ١، ص ٦٩٧.
(٢٦) البرهان، ج ١، ص ٦٩٣.
(٢٧) البرهان، ج ١، ص ٦٩٧.
(٢٨) الأحكام للآمدي، ج ١، ص ٣٦٦.

فإننا سنوضح أن سكوت العلماء على قول قائل محل الظن لايكون إجماعا، ثم ماذكره يلزمه اعتبار الزمان إذا باحوا بصدور حكمهم عن وجوب الظن كما قدمناه، ثم لا معول على الانقراض. .)[٢٩].

وبعد أن سرد إمام الحرمين هذه الأقوال السابقة في مسألة اشتراط انقراض العصر في انعقاد الإجماع وانتقدها كما رأينا ذكر الرأي الراجح الذي يرتضيه وهو مبني على دليله في حجية الإجماع كما سيأتي.

فالإجماع عنده ينقسم إلى:

ـ مقطوع به، وإلى حكم مطلق أسنده المجمعون إلى الظن.

فالصورة الأولى: وهي إذا أجمعوا قاطعين بالحكم لايرجعون فيه رأيا فلابد والحالة هذه أنهم استندوا إلى قاطع سمعي، فهذه الصورة ينعقد الإجماع بها على الفور بدون استئخار لأنهم لابد رجعوا إلى أصل مقطوع به عندهم، وهذا ماتوجبه العادة وهي لا تنخرق لافي لحظة ولافي آماد متطاولة[٣٠].

اما الصورة الثانية: وهي إذا أجمعوا على حكم وذكروا سندهم، وكان مستندهم ظنيا فلا يتم الإجماع حتى يتطاول الزمن. يقول إمام الحرمين: (فإن الإجماع على الحكم مع الاعتراف بالتردد في الأصل لا يعد إجماعا وإطباقا، ولو فرض من بعضهم إظهار خلاف ما عن لهم على البدار، لم يعد ذلك المخالف والحالة كما صورناها عاقا خارقا حجاب الهيبة. . .)[٣١].

ثم قال: (نعم إن استمروا على حكمهم، ولم ينقدح على طول الزمن لواحد منهم خلاف، فهذا يلتحق بقاعدة الإجماع)[٣٢].

وخلاصة القول أنه في الصورة الأولى يرى أن الإجماع ينعقد فورا.

وفي الصورة الثانية يشترط تطاول الزمن بحيث يتحقق ظهور الإصرار وكذلك يشترط أن يظلوا متذكرين للمسألة خلال الزمن.

---

(٢٩) البرهان، ج ١، ص ٦٩٧.

(٣٠) انظر البرهان، ج ١، ص ٦٩٤.

(٣١) البرهان ج ١، ص ٦٩٤.

(٣٢) البرهان، ج ١ فقرة ٦٤١ ص ٦٩٥.

(فلو وقعت واقعة فسبقوا إلى حكم فيها، ثم تناسوها فلا أثر للزمان والحالة هذه)[٣٣].

وحيث يشترط في الصورة الثانية ظهور الإصرار بتطاول الزمان فلو حكموا في مسألة مستندين على ظن ذكروه، ثم ماتوا على الفور فلا يعتبر ذلك إجماعا (من جهة أنهم أبدوا وجها من الظن ثم لم يتضح إصرارهم فهذا هو المغزى) .

فما مقدار الزمن الذي يشترطه الجويني لإظهار إصرارهم في المسألة؟ يقول إمام الحرمين: (المعتبر زمن لا يفرض في مثله استقرار الجم الغفير على رأي إلا عن حامل قاطع، أو نازل منزلة القاطع على الإصرار)[٣٤].

ومما يجدر ذكره أن إمام الحرمين نص صراحة في الورقات على عدم اشتراط انقراض العصر إذ يقول: (ولا يشترط في حجته «أي الإجماع» انقراض العصر. . .)[٣٥].

وسوف نرى موقف علماء السلف من شرط انقراض العصر في صحة الإجماع في تعقيبنا على هذا الفصل إن شاء الله.

الشرط الثاني ـ بلوغ المجمعين درجة الاجتهاد: وهذا هو رأي إمام الحرمين فقد جزم بأن العوام لا عبرة بخلافهم ووفاقهم[٣٦].

وذكر أن أهل الإجماع هم المفتون المجتهدون وأنه لا شك في اعتبارهم.

وهذا الشرط موضع خلاف بين العلماء. ولما كان مجاله الأحكام الفقهية فإننا لن نطيل بذكر الخلاف بينهم في هذا المقام.

الشرط الثالث ـ اتصاف أهل الإجماع بالإسلام: يشترط العلماء ومنهم إمام الحرمين في أهل الإجماع أن يكونوا مسلمين، أمّا الكافر (وإن حوى من أركان

---

(٣٣) البرهان، ج ١، ص ٦٩٦.
(٣٤) البرهان، ج ١، ص ٦٩٦.
(٣٥) الورقات ص ١١.
(٣٦) البرهان، ج ١، ص٦٨٤.

الشريعة أركان الاجتهاد فلا معتبر بقوله وافق أو خالف)[٣٧]. فالحجة في إجماع المسلمين.

وعلى هذا ينبني القول في المبتدع، فإن كانت بدعته مكفرة لم يعتد بقوله.

يقول إمام الحرمين: (والمبتدع إن كفرناه لم نعتبر خلافه ووفاقه وإن لم نكفره فهو من المعتبرين إذا استجمع شرائط المجتهدين)[٣٨].

الشرط الرابع ـ بلوغ المجمعين عدد التواتر: يشترط إمام الحرمين أن يبلغ عدد المجمعين عدد التواتر، وهذا الشرط نتيجة طبيعية لدليله الذي أثبت به حجية الإجماع. كما سيأتي.

وإذا لم يبلغ المجمعون عدد التواتر فلا يعتبر إجماعهم حجة. يقول إمام الحرمين: (فإن كان علماء العصر بالغين مبلغاً لا يتوقع منهم التواطؤ، وهم الذين يسمون عدد التواتر، فلا شك في انعقاد الإجماع بوفاقهم)[٣٩].

ويقول أيضا: (. . . من قال: إن إجماع المنحطين عن مبلغ التواتر حجة فهو غير مرضي فإن مأخذ الإجماع يستند إلى طرد العادة، كما تقدم ذكره، ومن لم يحسن إسناد الإجماع إليه لم تستقر له قدم فيه)[٤٠].

ولا يشترط الأستاذ أبوإسحاق الاسفراييني أن يبلغ المجتهدون عدد التواتر، ويرى أن عددهم إذا انحط عن عدد التواتر فإجماعهم حجة. يقول كما يحكيه إمام الحرمين: (يجوز ألا يبقى في الدهر إلا مفت واحد ولو اتفق ذلك، فقوله حجة كالإجماع)[٤١].

وجاء في المسودة أن قول أكثر الفقهاء والمتكلمين أن عدد المجمعين يجوز أن ينحط عن عدد التواتر ولو وقع لكان إجماعهم حجة[٤٢].

(٣٧) البرهان، ج ١، ص ٦٨٩.
(٣٨) البرهان، ج ١، ص ٦٨٩ - ٦٩٠.
(٣٩) البرهان، ج ١، ص ٦٩٠.
(٤٠) البرهان، ج ١، ص ٦٩١.
(٤١) البرهان، ج ١، ص ٦٩١.
(٤٢) انظر المسودة، ص ٢٩٥. وانظر مذكرة أصول الفقه للشنقيطي، ص ١٥٢.

وسوف نرى فيما بعد مدى التزام إمام الحرمين برعاية ما اشترطه هنا في صحة الإجماع، وذلك فيما سنذكره عنه من العقائد التي استدل على إثباتها بالإجماع.

كما سنرى كذلك مدى قيمة هذه الشروط في تحقق الإجماع وصحته من وجهة النظر السلفية في باب الأحكام الشرعية بصفة عامة والعقائد بصفة خاصة، وهي موضوع دراستنا في هذه الرسالة.

٤ ـ حجية الإجماع والرد على منكريها:

إذا استوفى الإجماع شروط صحته كان حجة يحتج بها في الأحكام الدينية العقدية والعملية، خلافا لمن ينكرون تلك الحجية من الشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة(٤٣).

ويرجع إنكار المنكرين لحجية الإجماع إلى ما يذهبون إليه من عدم وجود الدليل على تلك الحجية، فيزعمون أنه لايوجد دليل عقلي ولا سمعي قطعي يدل على حجية الإجماع، إذ يقولون كما يحكيه إمام الحرمين عنهم: (العقول لا تدل على كون الإجماع حجة، وليس يمتنع في مقدور الله تعالى، أن يُجمع أقوام ـ لا يعصم آحادهم عن الخطأ ـ على نقيض الصواب، فإذا ليس في العقل متعلق في انتصاب الإجماع حجة).

وزعموا كذلك أنه لا يوجد دليل سمعي قطعي لا من القرآن ولا من السنة المتواترة على حجيته. وهذا هو مايحكيه عنهم إمام الحرمين حيث يقولون: (... فلم يبق إلا تتبع الأدلة السمعية وتعيين انتفاء القاطع فيه ـ والقاطع نص الكتاب أو نص السنة متواترا، والمسألة عرية عنهما، فلا دليل إذا على أن الإجماع حجة)(٤٤).

هذا هو موقف المنكرين لحجية الإجماع وسندهم على ذلك. ومن المنكرين لحجية الإجماع كما ذكرنا سابقا طوائف من الروافض، وأما من قال منهم

---

(٤٣) انظر البرهان، ج ١، ص ٦٧٥، التمهيد لأبي الخطاب ج ٣، ص ٢٢٤، التبصرة، للفيروزأبادي، ص ٣٤٩، مجموع الفتاوي، ج ١١، ص ٣٤١ والأحكام للآمدي ج ١ ص ٢٨٦.

(٤٤) البرهان، ج ١، ص ٦٧٦.

أن الإجماع حجة فلأن الحجة عندهم قول الإمام وهو منغمس في غمار الناس، فإذا وقع الإجماع فيكون قول الإمام من جملة الأقوال وقوله هو الحجة وليس إجماع الناس[٤٥].

وهذا القول تلبيس منهم كما ذكر إمام الحرمين، وزعمهم أن الإمام معصوم، خلافا لمذهب جماهير السلف والخلف، بدعة شيعية مرفوضة فلا عصمة إلا للأنبياء.

ولقد وصف إمام الحرمين كلام المانعين لحجية الإجماع بأنه (كلام مخيل بالغ في فنه إن لم يسلك المسلك المرضيّ في تتبعه)[٤٦].

ومع أنه ممن يرى حجية الإجماع كما سيأتي إلا أنه وافق القائلين بعدم حجية الإجماع على عدم وجود دليل سمعي قطعي مباشر على حجية الإجماع، ولهذا نراه يرد استدلال الشافعي على حجية الإجماع واحتجاجه عليه بقوله تعالى ﴿ومن يُشاقِقِ الرسولَ من بعد ما تبيّنَ له الهُدى ويَتَّبِعْ غيرَ سَبِيلِ المؤمنين نُوَلِّهِ ما تَولى ونُصْلِهِ جهنمَّ وساءت مصيراً﴾[٤٧].

ووجه استدلال الشافعي بهذه الآية كما حكي عنه أنه (إذا أجمع المؤمنون على حكم في قضية، فمن خالفهم فقد شاقهم واتبع غير سبيلهم وتعرض للوعيد المذكور في مساق الخطاب)[٤٨].

أقول إن إمام الحرمين يرد استدلال الشافعي على حجية الإجماع بهذه الآية إذ يرى أن الآية ليست نصا في الموضوع، حيث يفسرها تفسيرا مغايرا لتفسير الشافعي فيقول: (إن الرب تعالى أراد بذلك من أراد الكفر، وتكذيب المصطفى ﷺ، والحيد عن سنن الحق، وترتيب المعنى: ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين المقتدين به نوله ما تولى)[٤٩].

---

(٤٥) انظر: البرهان، ج ١، ص ٦٧٦، والتمهيد، ج ١، ص ٢٢٥، والتبصرة في أصول الفقه ص ٣٤٩.
(٤٦) البرهان، ج ١، ص ٦٧٦.
(٤٧) سورة النساء آية ١١٥.
(٤٨) البرهان، ج ١، ص ٦٧٧.
(٤٩) البرهان، ج ١، ص٦٧٧.

فما دامت الآية محتملة فلا يصح في منهجه الاستدلال بها في الأمور القطعية.

وسوف نورد في الفصل التالي: إبطال شيخ الإسلام لمنع الاحتجاج بهذه الآية على صحة الإجماع وحجيته.

كما أنه رد استدلال المثبتين لحجية الإجماع الذين استدلوا بقوله ﷺ «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، مبينا أسباب الرد وهي:

١ - إن هذا الحديث من أخبار الآحاد فلا يجوز التعلق به في القطعيات.
٢ - إنّ القول بأنه حديث متلقى بالقبول إثبات للإجماع بالإجماع ثم لا تستتب هذه الدعوة مع اختلاف الناس في الإجماع.
٣ - إنّ هذا الحديث له تأويل آخر فيحمل على أنه بشارة بأن أمة محمد لا ترتد إلى قيام الساعة، والمقصود أن الحديث ظني الثبوت ظني الدلالة فلا يحتج به في القطعيات.

يقول إمام الحرمين: (فان تمسك مثبتو الإجماع بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» وقد روى الرواة هذا المعنى بألفاظ مختلفة، فلست أرى للتمسك بذلك وجها، لأنها من أخبار الآحاد فلا يجوز التعلق بها في القطعيات، وقد تكرر هذا مرارا. ولا حاصل لقول من يقول: هذه الأحاديث متلقاة بالقبول، فإن المقصود من ذلك يؤول إلى أن الحديث مجمع عليه، وقصاراه إثبات الإجماع بالإجماع، على أنه لا تستتب هذه الدعوة أيضا مع اختلاف الناس في الإجماع.

ثم الأحاديث متعرضة للتأويلات القريبة المأخذ الممكنة، فيمكن أن يقال قوله ﷺ «لا تجتمع أمتي على ضلالة» بشارة منه، مشعرة بالغيب، في مستقبل الزمان، مؤذنة بأن أمته عليه السلام لا ترتد إلى قيام الساعة، وإذا لم يكن الحديث مقطوعا به نقلا، ولم يكن في نفسه نصا، فلا وجه للاحتجاج به في مظان القطع)[٥٠].

(٥٠) البرهان، ج ١، ص ٦٧٨ - ٦٧٩. وانظر الغياثي، ص ٤٤.

قلت: أما دعواه أن حديث الآحاد لا يحتج به فهو منازع في ذلك، وقد بينا أن خبر الواحد حجة في العمليات والاعتقاديات، وقد ذهب كثير من العلماء إلى أن الأحاديث في حجية الإجماع تواترت تواترا معنويا[٥١].

يقول الآمدي: (. . . إن كل واحد من هذه الأخبار وإن كان خبر واحد يجوز تطرق الكذب إليه، إلا أن كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري من جملتها: قصد الرسول ﷺ تعظيم هذه الأمة وعصمتها من الخطأ، كما علم بالضرورة سخاء حاتم وشجاعة علي وفقه الشافعي ومالك وأبي حنيفة رضي الله عنهم وميل رسول الله ﷺ إلى عائشة دون باقي نسائه بالأخبار التي آحادها آحاد غير أنها (في جملتها) نازلة منزلة التواتر)[٥٢].

وفي رأي أبي الخطاب أحمد بن الحسن الكلوذاني (أنه يجوز قبول خبر الواحد في المصير إلى الإجماع لأنه حكم شرعي طريقه طريق مسائل الفروع)[٥٣].

أما اختلاف الناس في الإجماع فلا يبطل كونه حجه قطعية فقد يرجع خلاف بعضهم إلى الهوى والتعصب لا إلى الدليل الصحيح، ولا يكاد يسلم أمر من وجود خلاف فيه، ولو فرضنا أن اختلاف الناس في حجية الإجماع يبطل قطعيته، فإن تقرير إمام الحرمين لذلك يؤدي به إلى التناقض مع نفسه حيث يعتبر الإجماع حجة قطعية مع وقوع الخلاف في شأنه. ومع أن إمام الحرمين قد رد الاستدلال بهذا الحديث في البرهان للأسباب السابقة الذكر، فإننا نجده يحتج به في الورقات إذ يقول: (وإجماع هذه الأمة حجة دون غيرها لقوله ﷺ «لا تجتمع أمتي على ضلالة» والشرع ورد بعصمة هذه الأمة)[٥٤].

---

(٥١) انظر المسودة في أصول الفقه، ص ٢٨٦. التبصرة في أصول الفقه ص ٣٥٥، والمستصفى من علم الأصول للغزالي ج ١، ص١٧٣ - ١٧٤.
(٥٢) الأحكام ج ١، ص ٣١٥، وانظر التمهيد ج ٣، ص ٢٣٩.
(٥٣) التمهيد في أصول الفقه، تأليف محفوظ بن أحمد بن الحسن ابوالخطاب الكلوذاني الحنبلي ج ٣، ص ٢٤٠.
(٥٤) الورقات، ص ١١.

وإذا كان إمام الحرمين قد أبطل دعوى القائلين بعدم حجية الإجماع، وإذا كان قد أبطل كذلك أدلة المثبتين لحجيته، فما هي أدلته على أن الإجماع حجة قاطعة؟

لقد أثبت إمام الحرمين حجية الإجماع في برهانه بالمعقول وبين أن له صورتين وكل منهما تتضمن دليل حجية الإجماع فيها.

الصورة الأولى: أن تجمع الكثرة على حكم دون تصريح بدليله، ولما كانت العادة تحيل أن يجتمع الخلق الكثير على حكم، وليس لهم مستند قاطع، فإذا وجدوا مجتمعين على حكم قاطعين به فلابد والحالة هذه من اعتمادهم على مستند قطعي سقط ولم ينقل يقول: (إحداهما أن نصادف علماء العصر على توافرهم في أطراف الخطة وأوساطها، مجمعين على حكم مظنون، والرأي فيه مضطرب، فنعلم والحالة هذه أن اتفاقهم إن وقع، لا يحمل على وفاق اعتقاداتهم، وجريانها على منهاج واحد، فإن ذلك مع تطرق وجوه الإمكان واطراد الاعتياد مستحيل، بل يستحيل اجتماع العقلاء على معقول مقطوع به في أساليب العقول. إذا كان لا يتطرق إليه إلا بإنعام نظر وتسديد فكر، وذلك لاختلاف الناظرين في نظرهم. فإذا كان حكم العادة هذا في النظر القطعي، فما الظن بالنظر الظني؟ الذي لا يفرض فيه قطع، فإذا تقرر أن اطراد الاعتياد يحيل اجتماعهم على فن من النظر، فإذا ألفيناهم قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأيا، ولا يرددون قولا فنعلم قطعا أنهم أسندوا الحكم الى شيء سمعي قطعي عندهم ولا يبعد سقوط النقل فيه...)[٥٥].

ويتوجه على استدلال إمام الحرمين القول بحجية إجماع علماء غير المسلمين على عقائدهم الباطلة كالتثليث والصلب ضرورة الحكم بقيام إجماعهم على دليل شرعي عندهم وهو باطل.

بل يتوجه على دليله كذلك لزوم القول بحجية إجماع العوام على إحدى

---

(٥٥) البرهان، ج ١، ص ٦٨٠ - ٦٨١. وانظر الغيائي، ص ٤٥.

ضلالاتهم لمجرد كونهم عقلاء ضرورة القول بقيام إجماعهم على دليل مالم ينقل وهو باطل(٥٦).

ثم إن العادة لا تحيل الخطأ على الخلق الكثير، ومن ذلك خطأ اليهود والنصارى في تكذيب محمد ﷺ رغم كثرتهم وإجماعهم على ذلك. يقول الآمدي: (فالعادة لا تحيل الخطأ على الخلق الكثير بظنهم ماليس قاطعا قاطعا. ولهذا فإن اليهود والنصارى مع كثرتهم كثرة تخرج عن حد التواتر، قد أجمعوا على تكذيب محمد عليه السلام وإنكار رسالته وليس ذلك إلا لخطئهم في ظن ماليس قاطعا قاطعا، وبالجملة فإما أن يقال باستحالة الخطأ عليهم فيما ذهبوا إليه أو لا يقال باستحالته. فان كان الأول لزم أن لا يكون محمد نبيا حقا وإن كان الثاني فهو المطلوب...)(٥٧).

وفي رأي إمام الحرمين أن الكثرة التي يجوز إجماعها على الضلالة ولا يكون له سند صحيح، ومن ثم لا يكون إجماعها حجة ـ في رأيه ـ أن مثل هذه الكثرة إنما يكون إجماعها غير حجة في المسائل التي تندفع الكثرة فيها بتأثير ديني أو سياسي، ومن هذا النوع إجماع اليهود والنصارى على ضلالتهم الدينية، أما إجماع الكثرة على أحكام نظرية في مسائل مخصوصة، فإنه لا يكون إلا بناء على دليل صحيح هو مستند هذا الإجماع، وقيام مثل هذا الإجماع على دليل هو أساس القول بحجية الإجماع. يقول إمام الحرمين: (وملاك الأمور كلها ملة تدعو إلى القربات والخيرات وتزجر عن الفواحش والموبقات ومرتبطها الأنبياء المؤيدون بالآيات وإيالة قهرية تضم النشر من الآراء المتناقضة ومتعلقها الملوك والأمراء الممدون بالعدد والعدد، وأسباب المواتاة، فما كان من اتساق واتفاق مستنده دين أو ملك، فليس وقوعه بديعا وماذكروه جميعا من هذا الصنف في مستقر العرف. وأما ماجعلناه متمسكا في الإجماع فالاتفاق على حكم معين في مسألة مخصوصة، وهذا التعيين لا تقتضيه إيالة ملكية قهرية ولا قضية دينية نبوية ويستحيل إجماع عدد عظيم

(٥٦) انظر الآمدي، الإحكام للآمدي، ج ١، ص ٣٢٠.
(٥٧) الإحكام للآمدي، ج ١، ص ٣٢٠.

على أمر من غير ثبوت سبب جامع)[٥٨].

ويلزم على كلام إمام الحرمين في هذا المقام أمور باطلة منها:

١ ـ أن الإجماع الذي جعله حجة هنا لم يجعله خاصا بالصحابة دون غيرهم خلافا لما قرره من قبل عند كلامه على وقوع الإجماع[٥٩].

٢ ـ يلزم من كلامه عدم صحة أكثر ما أجمع عليه الصحابة من الأحكام في المسائل الدينية وعدم صحة إجماعهم على إمامة الخلفاء الاربعة، وبالتالي لا يصح لغيرهم أن يستند على إجماعهم في إثبات صحة إمامة هؤلاء الخلفاء.

الصورة الثانية: من صور الإجماع المتضمنة دليل حجيته كما يرى إمام الحرمين أن يجمع المجمعون على حكم مع التصريح بدليله الظني.

يرى إمام الحرمين أن الإجماع في هذه الصورة حجة قاطعة ولا يؤثر تصريحهم بالدليل الظني على حجيته. واعتمد في كون هذا الإجماع حجة على الصورة الأولى، فالسلف أجمعوا على تبكيت من يخالف إجماع العلماء وينسبون المخالف إلى المروق والعقوق.

فإجماعهم على تبكيت المخالف لابد وأن يستند إلى دليلٍ قطعي وصل إلينا الحكم، وهو حجية الإجماع وتحريم مخالفته وسقط السند الذي استند إليه السلف.

يقول إمام الحرمين: (إنا وجدنا العصور الماضية والأمم المنقرضة متفقة على تبكيت من يخالف إجماع العلماء علماء الدهر، فلم يزالوا ينسبون المخالف إلى المروق والمحادة والعقوق ولا يعدون ذلك أمرا هينا، بل يرون الاجتراء على مخالفة العلماء ضلالا مبينا، فإجماعهم على هذا مع الإنصاف كالقطع في مجال الظن عند نظر العقل، فإذا التحق هذا بإجماعهم قطعا في حكم مظنون قطع به المجمعون من غير ترديد ظن، فليكن الإجماع على تبكيت

---

(٥٨) الغياثي، ص ٥١.

(٥٩) انظر ص ٤٦٢ من البحث.

المخالف وتعنيفه مستنداً قاطعا شرعيا، ولايبعد أن يكون ذلك بعض الأخبار التي ذكرناها، تلقاها من تلقاها من فلق في رسول الله ﷺ علم بقرائن الحال قصد المصطفى عليه السلام في انتصاب الإجماع حجة، ثم علموا ذلك وعملوا به، واستمروا على القطع بموجبه ولم يهتموا بنقل سبب قطعهم، فقد تقرر الآن انتصاب الإجماع دليلا قاطعا)[٦٠].

قلت: ومع تسليمنا بحجية الإجماع إلا أننا ننتقد طريقة إمام الحرمين في الاستدلال عليها. ففي الصورة الأولى التي ذكرها الجويني أمران:

الأمــر الأول: حكم أجمع عليه المجمعون.

الأمر الثاني: مصدر للحكم ويراه دليلا قطعيا سمعيا استند إليه المجمعون.

الأمر الاول: توفرت الهمم والدواعي لنقله بدليل إجماع المجمعين أما الأمر الثاني فاندرس وامحق وانطمس على حد تعبيره.

والذي يرد عليه في ذلك كيف نقل الحكم وهو الأمر الأول ولم ينقل الثاني وهــو مصــدر الحكم ودليله. ولقــد حاول إمام الحرمين الإجابة عن هذا الإشكال مبينا أنه لايبعد أن يتفق المجمعون على حكم ويكتفون بالاتفاق عليه ولا ينقلون سبب اتفاقهم لقلة الحاجة إليه.

يقــول إمام الحرمين عارضا للإشكال مجيبا عنه: (فإن قيل كون سند الإجماع خبرا مثلا مقطوع به للهج المجمعون بنقله.

قلنا: لا نبعد أن ينعقد الإجماع عن سبب مقطوع، ثم يقع الاكتفاء بالوفاق، ويضرب المجمعون عن نقل السبب لقلة الحاجة إليه وكم من شيء يستفيض عند وقوعه، ثم يمحق ويدرس حتى ينقل آحادا ثم ينطمس حتى لا ينقل ويقع الاكتفاء بما ينعقد الوفاق عليه ووضوح ذلك يغني أصحاب المعارف عن الإطناب في تقريره)[٦١].

---

(٦٠) البرهان، ج ١، ص ٦٨٢، فقرة ٦٢٨.

(٦١) الغياثي، فقرة ٦٠.

وجوابه هذا لا أراه سديدا فما قاله مجرد دعوى، فكيف يدعي أن المجمعين يضربون عن نقل سبب الحكم لقلة الحاجة إليه، فكيف يقال إن مصدر الحكم لا حاجة إليه؟!

بل كيف يدعي أنهم أضربوا عن نقله؟!

هل يجمع المسلمون على إغفال أمره ﷺ «بلغوا عني ولو آية»(٦٢).

أم إن هذا الحديث يعني الحُكم دون دليله ومصدره، وماهو المهم في النقل الحكم أم مصدر الحكم. فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

ثم قوله إن السبب المقطوع به أي مصدر الحكم تتوفر الدواعي والهمم لنقله في أول الوقت فقط أيضا مجرد دعوى وأظنه سيفتح الباب الذي أغلقه على الرافضة وهم الذين يدعون أن النبي ﷺ قد نص قطعا على (علي) رضي الله عنه ولكن لم ينقله النقلة من أهل السنة لعدم اكتراثهم فما كان جوابا له عن ذلك فهو جوابنا عن الدعوى السابقة إذ لافرق.

وبعبارة أخرى: إن دعواه أن المجمعين استندوا إلى دليل قطعي سمعي ولم يُنْقل يفتح أبواب الجهالات وهو باب قد أغلقه في القاعدة التي أوضح فيها معرفة الخبر المجزوم بكذبه. إذ أوضح أن ماتتوفر الدواعي والهمم لنقله ثم لم ينقل دل ذلك على عدم وقوعه(٦٣). ثم بين أن الهمم والدواعي تتوفر لنقل الأمور الدينية على الاستمرار يقول: (... والقسم الثاني يمثل بالأمور الدينية فإن همم أصحاب الدين متوفرة على نقل الجليات فيه فإن وهى فبالحري أن يتداعى إلى الأخبار الدينية الدروس)(٦٤).

ثم إن لم تتوفر الهمم والدواعي لنقل مصدر الحكم وسببه كما يقول فهل تتوفر على كتمانه؟!. فتصور أن جميع المجمعين لا يذكرونه كمستند لهم وهم متباعدون أمر مستحيل، إذ لا يمكن أن يتواطؤوا على كتمانه وإخفائه وهم

---

(٦٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب أحاديث الأنبياء، وهو قطعة من حديث فتح الباري ج ٦ ص ٤٩٦ ح ٣٤٦١. ورواه الترمذي ـ وهو قطعة حديث ـ في كتاب العلم باب ما جاء في الحديث عن بني إسرائيل، ج ٥ ص ٣٩.

(٦٣) انظر البرهان، ج ١، ص ٥٨٦.

(٦٤) انظر البرهان، ج ١، فقرة ٥٢٦، ص ٥٨٩.

بعدد التواتر، كما هو شرط إمام الحرمين، ولا يمكن كذلك أن يغفله الجميع أو ينسوه أو يضيعوه، حتى مع استبعاد تواطئهم على الكتمان.

ولقد حكى شيخ الإسلام أن الأمة معصومة من تضييع النص الذي أمرت باتباعه، وذلك جوابا لما قاله بعض المتأخرين بأن المجتهد ينظر أولا في الإجماع، فإن وجده لم يلتفت إلى غيره وإن وجد نصا خالفه اعتقد أنه منسوخ بنص لم يبلغه.

لم يسلم شيخ الإسلام بهذا، وقال إن الإجماع إذا انعقد مخالفا لنص فلابد أن يكون معه نص معروف، إذ الأمة معصومة من تضييع النصوص.

يقول شيخ الإسلام: (... وذلك لأن الإجماع إذا خالف نصاً فلابد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ، فإما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ فهذا لايوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ مانهيت عن اتباعه وإضاعة ما أمرت باتباعه وهي معصومة من ذلك..)[٦٥].

وقال شيخ الإسلام أيضا: (... فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول...)[٦٦].

وأيا كان الأمر ما كان أغنى إمام الحرمين عن الوقوع في الإلزامات التي لزمته في استدلاله على حجية الإجماع بأدلة واهية كما قدمنا ـ ماكان أغناه عن ذلك لو أنه رضي بأدلة الجمهور على حجية الإجماع.

٥ ـ استدلال المتكلمين بالإجماع:

لم ينازع في حجية الإجماع من أرباب المذاهب والفرق إلا النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج[٦٧].

ومعنى هذا أن المتكلمين قبل إمام الحرمين قد احتجوا بالإجماع في إثبات

---

(٦٥) مجموع الفتاوي ج ١٩، ص ٢٠١.
(٦٦) مجموع الفتاوي ج ١٩ ص ١٩٥.
(٦٧) انظر البرهان، ج ١، ص ٦٧٥، التمهيد ج ٣ ص ٢٢٤، التبصرة ص ٣٤٩، الإحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٢٨٦، مجموع الفتاوي ج ١ ص ٣٤١.

بعض القضايا العقدية. ولقد حكى أبوالحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين عن عباد بن سليمان وهو من المعتزلة أنه كان إذا سئل من كم وجه يعرف الحق؟

قال: (من كتاب الله عز وجل وإجماع المسلمين وحجج العقول)(٦٨).

وذكر عنه أيضا أنه كان يقول: (أسماء الله سبحانه ما أجمعت الأمة على تخطئة نافيها، وكل اسم أجمعوا على تخطية نافيه فهو من أسمائه كالقول عالم أجمعت الأمة على تخطئة من قال: إن الله ليس بعالم، وكالقول قادر أجمعت الأمة على تخطئة من قال ليس بقادر...)(٦٩).

وقد بين القاضي عبدالجبار - كذلك - (أن الأدّلة أربعة حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع)(٧٠).

ويقول محتجا بالإجماع على تفاوت الجزاء في الجنة حسب تفاوت الأعمال بقوله:

(وقد اتفقت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة فلابد أن يميز حاله من حال الولدان المخلدين. وعن حال الأطفال والمجانين. فليس إلا أن تقطع أنه لا تتساوى طاعات المكلف ومعاصيه، وقد خالف في هذه الجملة الصوفية وبعض السادات وقالوا: إن بين الجنة والنار مواضع يقال لها الأعراف وعلى هذا قال تعالى: ﴿ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم﴾(٧١) وذلك مما لا وجه له لأنه خرق الإجماع)(٧٢).

ولقد استخدم الأشاعرة قبل إمام الحرمين الإجماع، إذ احتج به أبوالحسن الأشعري في إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة.

وفي ذلك يقول: (وقد روي عن أصحاب رسول الله ﷺ أن الله عز وجل تراه العيون في الآخرة. وما روي عن أحد منهم أن الله تعالى لا

---

(٦٨) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٥٠٠.
(٦٩) المقالات، ص ٤٩٨.
(٧٠) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨.
(٧١) سورة الأعراف آية ٤٨.
(٧٢) شرح الأصول الخمسة، ٦٢٤.

تراه العيون في الآخرة، فلما كانوا على هذا مجتمعين، وبه قائلين، وإن كانوا في رؤيته تعالى في الدنيا مختلفين، ثبت في الآخرة إجماعا، وإن كانت في الدنيا مختلفا فيها)[73].

كما اعتمد على الإجماع في إثبات أن وصف الله تعالى بكونه عالما قادرا ليس من باب التلقيب.

يقول أبو الحسن الأشعري: (فإذا قلنا: إن الله تعالى عالم قادر فليس تلقيبا كقولنا: زيد وعمر، وعلى هذا إجماع المسلمين)[74].

ورد على المعتزلة قولهم بعدم تعلق المشيئة الإلهية ببعض أفعال العباد، محتجا بإجماع المسلمين على عموم مشيئة الله لكل ماهو كائن.

فقال: (إذا زعمتم أنه قد كان في سلطان الله عز وجل الكفر والعصيان، وهو لا يريده، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون فلم يؤمنوا، فقد وجب على قولكم ان أكثر ماشاء الله أن يكون لم يكن، وأكثر ماشاء الله أن لا يكون كان . . .

وهذا جحد ما أجمع عليه المسلمون، من أن ماشاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون)[75].

كما بين في المقالات إجماع المسلمين على أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار لا ينقطعان. فقال: (أجمع أهل الإسلام جميعا إلا «الجهم» أن نعيم أهل الجنة دائم لا انقطاع له. وكذلك عذاب الكفار في النار)[76].

وكذلك الباقلاني جعل من الأدلة السمعية التي يحتج بها الإجماع، يقول في تمهيـده: (وقد يستدل على بعض القضايا العقلية وعلى جميع الأحكام الشرعية بأدلة التوقيف والسمع فأولها الكتاب والسنة وإجماع الأمة)[77].

ولقد استدل بالإجماع في إثبات كونه تعالى متصفا بالعدل والإحسان، إذ

---

(٧٣) الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري، ص ٥١.
(٧٤) الإبانة، ص ١٥١.
(٧٥) الإبانة، ص ١٦٣.
(٧٦) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، للإمام أبي الحسن الأشعري، ص ٤٧٤.
(٧٧) التمهيد، ص ١٣.

بين أن الأمة قاطبة مجمعة على ذلك (وأن من قال: إنّ العدل والإحسان ليسا من صفات الله فقد فارق ماعليه المسلمون)(٧٨).

كما ذكر أن الأمة مجمعة على أن لله تعالى أسماء وصفات قبل أن يخلق خلقه وفي ذلك يقول: (ومما يدل على ذلك أيضا إجماع الأمة على أن لله تعالى أسماء وصفات قبل أن يخلق خلقه)(٧٩).

وهكذا فعل البغدادي فقد كان يحتج بالإجماع في إثبات بعض القضايا العقدية، إذ استدل به على إثبات صفة الكلام لله إذ يقول: (أجمع أهل الحق على أن كلام الله تعالى صفة أزلية قائمة وهي أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده)(٨٠).

كما احتج به على أن النبي أفضل من الولي يقول: (جميع أصحابنا مع أكثر الأمة على أن كل نبي أفضل من كل ولي)(٨١). وأثبت كذلك أن محمداً ﷺ خاتمَ النبيين والرسل فقال: «كل من أقر بنبوة محمد ﷺ أقر بأنه خاتم الأنبياء والرسل وأقر بتأبيد شريعته ومنع من نسخها)(٨٢).

وغاية القول أن الإجماع كان حجة في إثبات العقائد عند المعتزلة والأشاعرة قبل إمام الحرمين باعتباره أحد الأدلة في إثبات الأحكام الشرعية بصفة عامة.

٦ ـ من مواضع استدلال إمام الحرمين بالإجماع في إثبات العقائد:

أولا ـ تفرد الباري تعالى بالخلق: لقد استدل إمام الحرمين بالإجماع في إثبات تفرد الباري تعالى بالخلق. يقول إمام الحرمين: (اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين، ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو، فهذا مذهب أهل الحق، فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى)(٨٣).

(٧٨) التمهيد، ص ٢١٩.
(٧٩) أصول الدين، لأبي منصور عبدالقاهر البغدادي، ت ٢٩، ص ١٠٦.
(٨٠) أصول الدين، ص ٢٨٩.
(٨١) أصول الدين، ص ١٦٢.
(٨٢) أصول الدين، ص ١٦٢.
(٨٣) الإرشاد، ص ١٨٧.

وأيضا استدل بالإجماع على عموم مشيئته يقول: (وقد أجمع سلف الأمة وخلفها على كلمة لا يجحدها مُعْتَزٍ إلى الإسلام وهي قولهم: ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن)[٨٤].

ثانيا - إثبات صفات السمع والبصر والكلام لله تعالى:

اعتمد الجويني في الإرشاد على الإجماع في إثبات بعض مقدمات دليله العقلي على اتصاف الباري عز وجل بصفة السمع والبصر والكلام. أما دليله العقلي على اتصاف الباري عز وجل بهذه الصفات، فيقوم على أساس أن الله عز وجل فاعل، وفعله يدل على كونه حيا، والحي يجوز اتصافه بهذه الصفات. ومادام قابلالها فهو لا يخلو عن الاتصاف بها أو بضدها من الآفات والنقائص. وإذا كان اتصافه بأضدادها مستحيلا فقد ثبت وجوب اتصافه بهذه الصفات يقول إمام الحرمين: (والدليل على أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، أن الأفعال دالة على كونه حيا، كما سبق تقريره، والحي يجوز أن يتصف بكونه سميعا بصيرا، وإذا خرج عن كونه سميعا بصيرا لزم اتصافه بكونه مؤوفا، إذْ كل قابل للنقيضين على البدل لاواسطة بينهما يستحيل خلوه عنهما، فاذا تقرر استحالة كونه مَؤُوفا تقرر اتصافه بكونه سميعا بصيرا)[٨٥].

أما مقدمة هذا الدليل التي يستدل بالإجماع عليها فهي استحالة كونه مَؤُوفا يقول إمام الحرمين: (فإن قيل: من أركان دليلكم استحالة اتصاف الباري تعالى بالآفات المضادة للسمع والبصر، فما الدليل على ذلك؟ قلنا: هذا مما كثر فيه كلام المتكلمين، ولا نرتضي مما ذكروه في هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع، إذ قد أجمعت الأئمة وكل من آمن بالله تعالى على تقدس الباري تعالى عن الآفات والنقائص)[٨٦].

ولكن الاستدلال بهذه الطريقة على صفة الكلام يحتوي على ثغرة أحس

---

(٨٤) لمع الأدلة للجويني، ص ٩٩.

(٨٥) الإرشاد، ص ٧٢ - ٧٣.

(٨٦) الإرشاد، ص ٧٤.

بها إمام الحرمين، تلك الثغرة هي لزوم الدور في هذا الاستدلال على أساس أن إثبات صفة الكلام، بناء على استحالة اتصافه بالآفة القائمة على الإجماع ـ والإجماع لابد وأن يستند إلى نص سمعي ـ فكان في ذلك إثبات الكلام بالكـلام وهذا هو الدور. يقول إمام الحرمين: (فإن قيل الإجماع لايدل عقلا، وإنما دل السمع[87] على كونه دليلا، والسمع وإن تشعبت طرقه فمآله كلام الله تعـالى، وهو الصدق وقوله الحق، والأفعال لا تدل على ثبوت الكلام، بل سبيل إثباته كسبيل إثبات السمع والبصر، كما سنذكره، فلو وقعت الطلبة في الكلام نفسه، وأسندنا إثباته إلى نفي الآفة، ثم رجعنا في نفي الآفة إلى الإجماع الذي لايثبت إلا بالكلام، لكنا محاولين إثبات الكلام بما لايثبت إلا بعد تقدم العلم بالكلام عليه، وذلك نهاية العجز)[88].

ثم حاول الانفصال عن الإشكال السابق مبينا أن المعجزات تدل على صدق الأنبياء، وهم بعد ثبوت صدقهم يثبتون صفة الكلام لله، ولا يكون في هذا دور حيث إن الإجماع قائم على نص سمعي صادق، وهذا النص السمعي الصادق يقوم في صدقه على دلالة المعجزة. يقول إمام الحرمين: (المعجزات إذا دلت على صدق الرسل عليهم السلام، وأخبروا بعد ثبوت صدقهم عن الكلام الثابت لله تعالى على الجملة، ثم أخبروا عن تفاصيل متعلقاته فيعلم على القطع ما نرومه)[89].

ولكن لا يزال الإشكال قائما فدلالة المعجزة عنده ليست من قبيل الدلالة العقلية، وهي نازلة منزلة قول الله عز وجل: ﴿صدق عبدي فيما يبلغ عني﴾ فكيف تدل على الكلام وهي نازلة منزلة الكلام؟

يقول إمام الحرمين عارضا هذا الإشكال (فإن قيل: المعجزات لا تدل على صدق الأنبياء لأعيانها دلالة الأدلة العقلية، وإنما تدل من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول، . . . . فإذا كان المعجز يدل من هذا الوجه لأنه يحـل

(٨٧) مما يجدر ذكره أن إمام الحرمين رفض الدلالة السمعية على حجية الإجماع كما سبق ذكره.
(٨٨) الإرشاد، ص ٧٤.
(٨٩) الإرشاد، ص ٧٥.

محل قول مصدق، فكيف تدل المعجزة على قول، ووجه دليل نزوله منزلة قول؟)[٩٠].

أجاب إمام الحرمين عن هذا الاشكال ذاهبا إلى أن دلالة المعجزة على صدق النبي دلالة ضرورية لا تتوقف على إثبات صفة الكلام للباري ثم ضرب مثالا توضيحيا لذلك فقال: فإن من ادعى في محفل أنه رسول ملك وقام على رؤوس الأشهاد وادعى أنه رسول الملك على من شهد وغاب، ذلك بمرأى من الملك ومسمع ثم قال: آية رسالتي أني إذا اقترحت على الملك أن يقوم ويقعد فعل على خلاف المعتاد منه، ثم عقب على ماقال بالاقتراح، فوافقه الملك فيضطر أهل المجلس إلى العلم بكونه رسولا مصدقا من المرسل، وقد لا يخطر لبعضهم كون المرسل متكلما، وقد يحضر المجلس من ينفي كلام النفس ويعتقد ألّا كلام إلا العبارات، ثم يستوى الحاضرون في درك العلم بكونه رسولا، مع اختلافهم في الذهول عن كلامه إذ ذاك والعلم به..)[٩١].

وهذا الجواب من إمام الحرمين اعتبره د. محمد القوصي في تعليقه على النظامية خطابيا إقناعيا[٩٢].

قلت: فإذا كان ثبوت النبوة لا يتوقف على إثبات صفة الكلام للباري تعالى، بل تثبت بالضرورة عند ظهور المعجزة على يد النبي ﷺ - كما يرى إمام الحرمين - فلماذا لا يلجأ إلى الأدلة السمعية المباشرة في إثبات هذه الصفة، فيستدل على إثبات صفة الكلام لله تعالى بمجرد إثبات النبي لذلك. ويضاف إلى ذلك أيضا أننا - مع تسليمنا بصحة الإجماع على نفي الآفات عن الله تعالى - لا ندري لماذا لم يختصر طريق إثبات الكلام لله تعالى، فيستدل بالدلالة العقلية على استحالة اتصاف الباري تعالى بالبكم، بدلا من أن يلجأ في ذلك إلى الإجماع ثم يحاول التخلّص من الإشكالات

---

(٩٠) الإرشاد، ص ٧٥.
(٩١) الإرشاد، ص ٧٦.
(٩٢) انظر هوامش على العقيدة النظامية، ص ٢٨٢.

الـواردة على ذلك. ووجه الدلالة العقلية على ذلك أن الجمع بين كمال الألوهية كمالا مطلقا وآفة البكم في ذات واحدة جمع بين النقيضين وذلك مستحيل، ومن ثم تجب صفة الكلام لله عز وجل.

ولا يفوتنا أن ننوه بأن بعض الآيات القرآنية الورادة في إثبات البصر والكلام لله عز وجل تتضمن الدلالة العقلية على استحالة اتصاف الباري تعـالى بنقائض هذه الصفات. فإبراهيم عليه السلام بيّن عدم استحقاق المعبودات للعبادة لأنها لا تسمع ولا تبصر. قال تعالى حكاية عنه وهو يخاطب أباه ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَالاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِى عَنكَ شَيْئًا﴾(٩٣).

وبين سبحانه أن العجل الذي عبده بنوإسرائيل لا يستحق الألوهية لأنه لا يتكلم وعدم الكلام صفة نقص تقدح في الألوهية. قال تعالى ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْـدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّهُ لاَ يُكَلِّمُهُمْ وَلاَ يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَـٰلِمِينَ﴾(٩٤).

وغاية القول أن إمام الحرمين كان في غنى عن الاستناد إلى الإجماع فقط في نفي الآفات والنقائص عن الله اكتفاء بدلالة العقل والنقل في ذلك.

ثالثا ـ زيادة الصفة على الذات:

يرى الجـويني أن من أحكام الصفات الإلهية كونها زائدة على الذات الإلهية، فالله عالـم بعلـم زائـد على ذاته قادر بقدرة زائدة على ذاته.. الخ. وهو يرى أن ثبوت الصفات لله تعالى يقوم على أساس الأدلة العقلية، أمّا كونها زائدة على الذات، وتغاير بعضها بعضا فطريق الحكم به هو الإجماع.

يقول إمام الحرمين: (... قلنا القضية العقلية تدل على إثبات الصفة على الجملة، فأما كون العلم زائدا على القدرة فمما لا يتوصل القطع إليه عقلا والسبيل فيه التمسك بأدلة السمع، فإن المتكلمين في الصفات بالنفي والإثبات مجمعون على نفي صفة في حكم العلم والقدرة، فمن رام إثبات

(٩٣) سورة مريم آية ٤٢.
(٩٤) الأعراف ١٤٨.

صفة في حكمها كان خارقا للإجماع)[٩٥].

ويقول أيضا: (... إن العقل يدل على إثبات العلم، ثم المصير إلى أن العلم زائد على النفس مدركه السمع، فإذا دل العقل على إثبات العلم، وانعقد الإجماع على أن وجود الباري تعالى ليس بعلم فيحصل من مدلول السمع والعقل إثبات علم زائد على الوجود)[٩٦].

ولم يرتض شارح الإرشاد استناد إمام الحرمين إلى الإجماع في إثبات تغاير الصفات وزيادتها على الذات، حيث يرى كفاية الأدلة العقلية في ذلك دون حاجة إلى دعوى الإجماع.

وفي ذلك يقول: (وكيف يصح أن يصرف وجود الباري تعالى إلى علم، وهو جل وعلا قائم بنفسه مستغن عن المحل، وهذا مما ثبت من صفاته الواجبة، والعلم مفتقر إلى المحل، فكيف يصح أن يقدر وجوده غير مستغن عن المحل، من حيث هو علم ومستغن عنه من حيث هو قائم بنفسه، هذان حكمان متناقضان لا يصحان من موجود واحد، وكيف يصح أن يكون ذات الباري تعالى في حكم العلم وذاته من حيث هي ذات موصوفة لا توجب حكما ولا تتعلق بمتعلق، كما لا يوجب الجوهر حكما وهو موصوف ولا يتعلق بمتعلق، والعلم يوجب للمحل الذي قام به كونه عالما، ويتعلق بالمعلوم على ماهو به، ثم إن الذات من حيث هي ذات موصوفة لا يفتقر وجودها إلى شرط يصحح ثبوتها، والعلم مشروط بوجود الحياة لا يصح وجوده دون وجودها، وهذه كلها براهين عقلية توصل إلى العلم بأن وجود الباري تعالى ليس بعلم.

وأيضا فإنا لم نعلم الباري ضرورة، وإنّما علمناه بأفعاله، وأفعاله لا تصح إلا من قادر عليها مريد لها عالم بها متصف بالحياة إذ العجزة والغافلون والجهلة والموتى لا يفعلون.

فلو كانت ذاته علما لما صح أن يكون قادرا ولا عالما ولا حيا ولا مريدا،

(٩٥) الإرشاد، ص ٩٢.
(٩٦) الإرشاد، ص ٩٤.

لأن الصفات لا تقوم بالصفات، فإذا كان الدليل الموصل لنا إلى العلم بالله جل وعز مقتضيا كون المدلول حيا عالما قادرا مريدا، لزم بالعقل أن يكون موصوفا، وكونه موصوفا يحيل كونه صفة، فلم يحال العلم على أن وجود الباري تعالى ليس بعلم على السمع والإجماع، وأي حاجة مع هذه القواطع من البراهين إلى الالتجاء في ذلك إلى السمع)(٩٧).

ومع صحة دعوى إجماع أهل الحق على التغاير بين الصفات وزيادتها على الذات، فإنه من الخطأ مايوحي به كلام إمام الحرمين من الظن بأن هذه الأحكام لا طريق لها إلا الإجماع، فطريق إثباتها بالعقل طريق صحيح كما نقلنا عن شارح الإرشاد، ولابد من تحديد المراد بالذات وأنه يراد بها الذات المجردة عن الصفات التي يقر بها نفاة الصفات لأن الذات الإلهية الموجودة في الخارج لا تكون موجودة إلا بصفاتها.

يقول شيخ الإسلام (وإذا قيل هل صفاته زائدة على الذات أم لا؟ قيل إن أريد بالذات المجردة التي يقر بها نفاة الصفات، فالصفات زائدة عليها، وإن أريد بالذات الموجودة في الخارج فتلك لا تكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة. والصفات ليست زائدة على الذات المتصفة بالصفات وإن كانت زائدة على الذات التي يقدر تجردها عن الصفات)(٩٨).

رابعا: عدم مغايرة الصفات للذات الإلهية:

وينبغي ألا يفهم من أقوال إمام الحرمين بأن الصفات زائدة على الذات، أنه يرى جواز إطلاق أن الصفات غير الذات بل رأيه أن إطلاق الغيرية يمتنع، وذلك لانعقاد الإجماع على منعه. يقول إمام الحرمين: (فهل تقطعون بالمنع من إطلاق الغيرية في صفات الباري تعالى وذاته؟ قلنا: هذا مما نمنع منه قطعا، لاتفاق الأمة على منع إطلاقه، وكما لا توصف الصفات بأنها أغيار للذات فلا يقول إنها هي)(٩٩).

---

(٩٧) شرح الإرشاد، ص ٧٤.
(٩٨) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٢٠٧.
(٩٩) الإرشاد ص ١٣٨.

والواقع أن الحكم بالعينية أو المغايرة بين الذات والصفات نفيا أو اثباتا، يحتاج إلى تفصيل لما في هاتين اللفظتين من الإجمال فلابد من بيان المعنى المقصود لكل منهما قبل الحكم به نفيا أو إثباتا، وهذا هو موقف علماء السلف.

يقول شيخ الإسلام (والتحقيق أن الذات الموصوفة لا تنفك عن الصفات أصلا ولا يمكن وجود ذات خالية عن الصفات...).

ثم قال: (... قالت الأئمة: لا نقول الصفة هي الموصوف ولا نقول: هي غيره لأنا لا نقول: لاهي هو، ولا هي غيره فإن لفظ الغير فيه إجمال، قد يراد به المباين للشيء أو ماقارن أحدهما الآخر وماقاربه بوجود أو زمان أو مكان ويراد بالغيرين: ماجاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر.

وعلى الأول فليست الصفة غير الموصوف ولا بعض الجملة غيرها.

وعلى الثاني فالصفة غير الموصوف وبعض الجملة غيرها، فامتنع السلف والأئمة من إطلاق لفظ الغير على الصفة نفيا وإثباتا لما في ذلك من الإجمال والتلبيس)[١٠٠].

والبيهقي يعلن هذه العقيدة في كتابه الأسماء والصفات قائلا: (ونعتقد في صفات ذاته أنها لم تزل موجودةً بذاته ولا تزال موجودة به ولا نقول فيها إنها هو ولا غيره ولا هو هي ولا غيرها)[١٠١].

ويقول شارح الطحاوية: (وقد يقول بعضهم: الصفة لا عين الموصوف ولا غيره. وهذا له معنى صحيح، وهو أن الصفة ليست عين ذات الموصوف التي يفرضها الذهن مجردة بل هي غيرها، وليست غيرالموصوف، بل الموصوف بصفاته واحد غير متعدد، فإذا قلت أعوذ بالله فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدسة الثابتة التي لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه)[١٠٢].

---

(١٠٠) مجموع الفتاوي ج ٣ ص ٣٦ - ٣٧.
(١٠١) الأسماء والصفات ج ١، ص ١٨٩.
(١٠٢) شرح الطحاوية ص ٦٤.

خامسا - الجنة والنار مخلوقتان الآن:

ذهبت المعتزلة إلى أن الجنة والنار ليستا مخلوقتين الآن، إذ لافائدة من خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب[١٠٣] وفسروا المراد بالجنة التي أخرج منها آدم بأنها بستان من بساتين الدنيا، فأبطل الجويني ماذهب إليه المعتزلة محتجا عليهم بالإجماع، واعتبر تفسيرهم خروجا عن هذا الإجماع إذ يقول إمام الحرمين: (وقد أنكرت طوائف من المعتزلة خلق الجنة والنار، وزعموا أن لافائدة من خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب، وحملوا مانصت الآية عليه في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الدنيا، وهذا تلاعب بالدين وانسلال عن إجماع المسلمين)[١٠٤].

فهو يرى أن المسلمين أجمعوا على أن الجنة التي أخرج منها آدم عليه السلام هي الجنة التي وعد بها المتقون، وهكذا يثبت وجودها الآن بالإجماع كما أثبته من قبل بنص القرآن[١٠٥].

ويؤيد شيخ الإسلام هذا القول إذ جاء في مجموع الفتاوي (والجنة التي سكنها آدم وزوجه عند سلف الأمة وأهل السنة والجماعة هي: جنة الخلد، ومن قال: إنها جنة في الأرض بأرض الهند، أو بأرض جدة، أو غير ذلك فهو من المتفلسفة والملحدين، أو من إخوانهم المتكلمين المبتدعين، فإن هذا يقوله من يقوله من المتفلسفة والمعتزلة، والكتاب والسنة يرد هذا القول، وسلف الأمة وأئمتها متفقون على بطلان هذا القول)[١٠٦].

سادسا - المنع من التأويل في آخر حياته:

استند إمام الحرمين فيما ذهب إليه - آخر حياته - من المنع من التأويل إلى إجماع الصحابة على ذلك، وذلك فيما يتعلق بظواهر آيات الصفات كما سبق[١٠٧]: فقال: (وقد اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في

(١٠٣) انظر ص ٣٠٣ من البحث.
(١٠٤) الإرشاد ص ٣٧٨.
(١٠٥) راجع ص ٢٥٠ من البحث.
(١٠٦) مجموع الفتاوي ج ٤، ص ٣٤٧.
(١٠٧) شرح الطحاوية ص ٣٦٩.

الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزم هذا المنهج في آي الكتاب، وما يصح من سنن الرسول ﷺ، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقلا، اتباع سلف الأمة. فالأولى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة حجة متبعة وهو مستند معظم الشريعة)[١٠٨].

سابعا ـ إثبات وقوع السحر:

يعتقد إمام الحرمين بوقوع السحر وكان منهجه أن دلل على جوازه عقلا، ثم دلل على وقوعه سمعا، واستعمل الأدلة السمعية في إثباته القرآن والإجماع. يقول إمام الحرمين: (وقد شهدت شواهد سمعية على ثبوت السحر، منها قصة هاروت وماروت، ومنها سورة الفلق مع اتفاق المفسرين على أن سبب نزولها ماكان من سحر لبيد بن أعصم اليهودي لرسول الله ﷺ فإنه سحره على مشط ومشاطة تحت راعوفة في بئر ذروان).

ثم قال: (واتفق الفقهاء على وجود السحر واختلفوا في حكمه، وهم أهل الحل والعقد، وبهم ينعقد الإجماع ولا عبرة مع انفاقهم بحثالة المعتزلة فقد ثبت السحر جوازا ووقوعا)[١٠٩].

كما اعتمد على الإجماع في كون السحر لا يظهر إلا على فاسق وكون الكرامة لا تظهر على يد الفاسق. إذ لا يمكن التدليل على ذلك عقلا يقول: (ثم اعلموا أن السحر لا يظهر إلا على فاسق والكرامة لا تظهر على فاسق، وليس ذلك من مقتضى العقل ولكنه متلقى من إجماع الأمة)[١١٠].

ثامنا ـ عصمة الأنبياء:

أثبت إمام الحرمين عصمة الأنبياء من الكذب عقلا، لأن مدلول المعجزة

(١٠٨) النظامية ص ٣٢.
(١٠٩) الإرشاد، ص ٣٢٣.
(١١٠) الإرشاد، ص ٣٢٣.

صدقهم فيما يبلغون، فصدقهم يعلم عقلا، أما العصمة عن الفواحش فقد أثبتها بالدليل السمعي وهو الإجماع دون الدليل العقلي اذ يقول إمام الحرمين: (فإن قيل هل تجب عصمتهم عن المعاصي قلنا: أما الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة فتجب عصمة الأنبياء عنها إجماعا، ولا يشهد لذلك عقل، وإنما يشهد العقل بوجوب العصمة عما يناقض مدلول المعجزة)(١١١).

ومن حكى الإجماع على ذلك القاضي عياض إذ قال (فأجمع المسلمون على عصمة الأنبياء من الفواحش والكبائر الموبقات)(١١٢).

والظاهر أن إجماعهم على ماكان عمدا لا مطلقا نص عليه الآمدي فقال: (فإن كان من الكبائر فقد اتفقت الأمة سوى الحشوية على عصمتهم عن تعمده من غير نسيان ولا تأويل)(١١٣). ويقول صاحب المواقف (أما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور وأما سهوا فجوزه الأكثرون)(١١٤).

---

(١١١) الإرشاد، ص ٣٥٦.
(١١٢) الشفا ج ٢ ص ٣٣٧.
(١١٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ١ ص ٢٤٤. وأنظر عصمة الأنبياء للرازي ص ٣.
(١١٤) المواقف ص ٣٥٩.

الفصل الثاني

استدلال علماء السلف بالإجماع على العقائد مع التعقيب على آراء إمام الحرمين

تمهيد:

بعد أن عرفنا موقف إمام الحرمين من الإجماع تنظيرا واستدلالا، سنعرض هنا في الفصل التعقيبي موقف السلف من الإجماع والاستدلال به على الأحكام الدينية بصفة عامة والعقائد بصفة خاصة.

والواقع أن للإجماع منزلته في الاستدلال السمعي على الأحكام والعقائد عند علماء السلف، وهو يأتي في الدرجة والأهمية بعد الكتاب والسنة، وهذا مقتضى أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه للقاضي شريح، وهو قول لابن مسعود وابن عباس، يقول شيخ الإسلام: (كتب عمر إلى شريح اقض بما في كتاب الله، فإن لم تجد فبما في سنة رسول الله، فإن لم تجد فبما به قضى الصالحون قبلك. وفي رواية فبما أجمع عليه الناس، وعمر قدم الكتاب ثم السنة. وكذلك ابن مسعود قال مثل ماقال عمر، قدم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع. وكذلك ابن عباس كان يفتي بما في الكتاب ثم بما في السنة ثم بسنة أبي بكر وعمر لقوله: اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر، وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود وابن عباس وهم من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء وهذا هو الصواب)[115].

وإذا كان الإجماع بهذه المثابة من الأهمية وأصالة الاستدلال به على الأحكام والعقائد، فإننا نقدم في هذا الفصل خلاصة لرأي علماء السلف

---

(١١٥) مجموع الفتاوي ج ١٩ ص ٢٠٠ - ٢٠١.

في مفهـومه ووقوعه وشروطه وحجيته وأنواعه، مقارنة بها قدمناه عن إمام الحـرمـين وذلـك قبل أن نذكر استدلالاتهم به على العقائد وموقفهم من استدلال المتكلمين به قبولا أو ردا.

١ - مفهـوم الإجمـاع:

مفهوم الإجماع عند علماء السلف كما يقول شيخ الإسلام (أن تجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام)[١١٦] وماقاله شيخ الإسلام يوافق ماجاء في التلخيص لإمام الحرمين.

٢ - وقوعه وتوجيه كلام الإمام أحمد في إنكاره:

وقوع الإجماع أمر متفق عليه بين عامة المسلمين، ولا اعتداد بإنكار من أنكره، وإن كان شيخ الإسلام يرى أن الإجماع المقطوع به هو ماكان في عهد الصحابة، أما بعدهم فيتعذر العلم به غالبا، يقول شيخ الإسلام: (الإجمـاع وهو متفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة، لكن المعلوم منه هو ماكان عليه الصحابة، وأما ما بعد ذلك فيتعذر العلم به غالبا، ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة)[١١٧].

وإذا كـان وقـوع الإجمـاع كما قدمنا فكيف يفهم العلماء كلام الإمام أحمـد الذي ينكر فيه دعوى الإجماع فقد قال الإمام أحمد في رواية ابنه عبدالله: (من ادعى الإجماع فقد كذب، لعل الناس قد اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسـي والأصـم ولكن يقول: لا أعلم الناس اختلفوا، وفي رواية المـروزي كيف يجوز للرجل أن يقول أجمعوا إذا سمعتهم يقولون أجمعوا فاتهمهم، لوقال إني لا أعلم لهم مخالفا جاز.

---

(١١٦) مجموع الفتاوي ج ١، ص ٤٨٤.

(١١٧) مجموع الفتاوي ج ١١ ص ٣٤١.

وقال في رواية أبي طالب: هذا كذب ما أعلمه أن الناس مجمعون، ولكن يقول: لا أعلم فيه اختلافا فهو أحسن من قوله إجماع الناس. وقال في رواية ابن الحارث: لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع، لعل الناس اختلفوا(١١٨).

حمل شيخ الإسلام كلام الإمام أحمد على انكاره لمن يدعى الإجماع بعد الصحابة وبعدهم وبعد التابعين أو بعد القرون الثلاثة المحمودة.

ودليله احتجاج الإمام أحمد بالإجماع بقوله: (فإنه أي «الإمام أحمد» قال في القراءة خلف الإمام: ادعى الإجماع في نزول الآية وفي عدم الوجوب في صلاة الجهر)(١١٩).

ويقول ابن القيم موجها كلام الإمام أحمد السابق: (وليس مراده «أي الإمام أحمد» استبعاد وجود الإجماع، ولكن أحمد وأئمة الحديث بلوا بمن كان يرد عليهم السنة الصحيحة بإجماع الناس على خلافها، فبين الشافعي وأحمد أن هذه الدعوى كذب، وأنه لا يجوز رد السنن بمثلها، قال الشافعي في رواية الربيع عنه: مالا يعلم فيه نزاع ليس إجماعا، وقال أيضا وقد أنكر على منازعه دعوى الإجماع وبين بطلانها.

قال فهل من إجماع؟ قلت نعم بحمد الله كثير في جل الفرائض التي لا يسع جهلها، وذلك هو الذي إذا قلت «أجمع الناس» لم تجد أحدا يعرف شيئا يقول لك ليس هذا بإجماع، فهذه الطريق هي التي يصدق بها من ادعى الإجماع فيها وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه)(١٢٠).

وقال ابن القيم في إعلام الموقعين: (ونصوص رسول الله ﷺ أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ لتعطلت النصوص، وساغ لكل من لم يعلم مخالفا في حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص، فهذا هو

---

(١١٨) مختصر الصواعق ص ٦٣٥، وانظر اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم الجوزية ج ١ ص ٣٠.

(١١٩) المسودة في أصول الفقه ص ٢٨٤.

(١٢٠) مختصر الصواعق ص ٦٣٥ - ٦٣٦.

الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع، لا مايظنه بعض الناس أنه استبعاد لوجوده)[١٢١].

٣ ـ شــروط الإجمــاع:

وفيما يتعلق بشـروط الإجمـاع فإن شيخ الإسلام يشترط انقراض العصر في استقرار الإجماع ولا يراه شرطا في حجيته والعمل به.

فهو يرى أن المجمعين يكون إجماعهم حجة من حين وقوع الإجماع، ولو رجع أحدهم فلا بأس مثل قول الرسول الذي يجب اتباعه فورا مع جواز التبديل والنسخ، أي إنه يرى أن اتباعهم لا يتوقف على انقراض المجمعين، لأن الآية التي ذم الله فيها اتباع غير سبيلهم تشمل من خالفهم في حياتهم قبل انقراضهم. يقول شيخ الإسلام.: (. . . وإنما المتوجه أن يحتج بقولهم في حياتهم وإن كان انقراض العصر شرطا. لأن الآية التي احتجوا بها في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[١٢٢] ذم الله تعالى بها من خالفهم في حياتهم قبل انقراضهم وكذلك شهادتهم على الناس قبلها النبي ﷺ في حياة الشهيد، وأيضا فلأنهم إذا اتفقوا وجب عليهم جميعا اتباع اتفاقهم إلى حين يحدث خلاف بينهم، وهذا كما يجب علينا طاعة الرسول فيما يأمر به وإن جاز تبـدله بنسخ أو تغيير من الله تعالى، وذلك لأن الأصل عدم رجوعهم وبقاء أقوالهم، ثم إذا رجعوا فأكثر مافي الباب أنهم اتفقوا على خطأ لم يقروا عليه، وهذا جائز عند هذا القائل وإنما هم معصومون عن دوام الخطأ، وهذا قريب إذا لم يطل الزمان بحيث يتبعهم الناس على ذلك الخطأ على وجه لايمكن إزالته، فأما مع ذلك فلا يجوز كما لايجوز في الرسالة)[١٢٣].

وقال شيخ الإسلام (فإن كان الذين صاروا مجتهدين موجودين في حال إجمـاع الأولين فلا أثر لذلك إذ وجودهم غير مجتهدين بمنزلة عدمهم أو وجودهم كفارا أو صبيانا وإن صاروا مجتهدين قبل انقراض عصر الأولين لكن

---

(١٢١) اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ١، ص ٣٠.
(١٢٢) سورة النساء آية ١١٥.
(١٢٣) المسودة ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

لم يخالفوهم حتى انقرض عصرهم، فهذا الخلاف مسبوق بالإجماع المتقدم لأن المجتهد اللاحق لا يعتبر انقراض عصره في صحة الإجماع الأول بلا تردد إذا وافق أو سكت، أما إذا وافق فلا ريب إذ لو اعتبر ذلك لما استمر إجماع، وأما إذا سكت فكذلك أيضا إذا منعناه أن يخالف وإن سوغ له أن يخالف ولم يخالف فالإجماع قد تم بشروطه، فإن المجمعين انقرض عصرهم من غير خلاف)[١٢٤].

ويشترط شيخ الإسلام أن يكون المجمعون علماء ومسلمين وهذا يتضح من بيانه لمعنى الإجماع كما سبق ذكره حيث عرفه بأنه (أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام)[١٢٥].

وقد انتقد شيخ الإسلام قول من لايعتد برأي أهل الحديث والأصول في الإجماع بحجة أنهم ليسوا من أهل الاجتهاد وأن العبرة في الإجماع بقول المجتهدين وفي ذلك يقول: (وقول من قال: الاعتبار بالمجتهدين دون غيرهم وأنه لايعتبر بخلاف أهل الحديث أو أهل الأصول ونحوهم كلام لا حقيقة له، فإن المجتهدين إن أريد بهم من له قدرة على معرفة جميع الأحكام بأدلتها فليس في الأمة من هو كذلك، بل أفضل الأمة كان يتعلم مِمّن هو دونه شيئا من السنة ليس عنده، وإن عني به من يقدر على معرفة الاستدلال على الأحكام في الجملة، فهذا موجود في كثير من أهل الحديث والأصول والكلام وإن كان بعض الفقهاء أمهر منهم بكثير (من) في الفروع أوبأدلتها الخاصة أو بنقل الأقوال فيها، فقد يكون أمهر منه في معرفة أعيان الأدلة كالأحاديث والفرق بين صحيحها وضعيفها ودلالات الألفاظ عليها والتمييز بين ماهو دليل شرعي وماليس بدليل، وبالجملة العصمة إنما هي للمؤمنين لأمة محمد لابعضهم، لكن إذا اتفق علماؤهم على شيء فسائرهم موافقون للعلماء، وإذا تنازعوا ولو كان المنازع واحدا وجب رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول)[١٢٦].

---

(١٢٤) المسودة ص ٢٨٩.
(١٢٥) انظر ص ٤٤٤ من البحث.
(١٢٦) النبوات، ص ٢٠٤.

٤ - حجيتــه:

الإجماع منهج من المناهج السمعية التي سلكها السلف في إثبات العقائد والأحكام ولا يجوز لأحد أن يخرج عنه. يقول شيخ الإسلام (وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة)[١٢٧].

ويقـول أيضـا: (فلهـذا كانت الحجة الواجبة الاتباع: الكتاب والسنة والإجماع فإن هذا حق لا باطل فيه، واجب الاتباع لا يجوز تركه بحال، عام الوجوب لايجوز ترك شيء مما دلت عليه هذه الأصول، وليس لأحد الخروج عن شيء مما دلت عليه)[١٢٨].

وبهذا يتبين لنا أن علماء السلف يرون أن الإجماع حجة يجب اتباعه ولا يجوز ترك شيء دل عليه الإجماع.

٥ - الأدلة على حجية الإجماع:

إن جمهور السلف والخلف يثبتون حجية الإجماع بالقرآن والسنة فالشافعي -كما سبق- يثبت حجية الإجمـاع بالقرآن، إذ يستدل بقوله تعالى ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾[١٢٩].

وقد ذكرنا فيما سبق وجه الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع[١٣٠].

وقد تابعه على الاستشهاد بها كثير من الأصوليين والفقهاء[١٣١].

وأما منع إمام الحرمين وغيره الاحتجاج بهذه الآية على حجية الإجماع فإنه يبطله شيخ الإسلام بقوله: (والآية المشهورة التي يحتج بها على الإجماع قوله:

---

(١٢٧) الفتاوي الكبرى، ج ١، ص ٤٨٤.
(١٢٨) مجموع فتاوي ابن تيمية ج ١٩، ص ٥.
(١٢٩) سورة النساء آية ١١٥.
(١٣٠) انظر ص ٤٢٠ من البحث.
(١٣١) انظر مجموع الفتاوي ج ١٩ ص ١٧٨، والمسودة ص ٢٨٨، والتمهيد ج ٣ ص ٢٨٨.

﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ﴾(١٣٢).

ومن الناس من يقول: إنها لا تدل على مورد النزاع فإن الذم فيها لمن جمع الأمرين، وهذا لا نزاع فيه، أو لمن اتبع غير سبيل المؤمنين التي بها كانوا مؤمنين، وهي متابعة الرسول، وهذا لانزاع فيه، أو إن سبيل المؤمنين هو الاستدلال بالكتاب والسنة وهذا لا نزاع فيه، فهذا ونحوه قول من يقول: لا تدل على محل النزاع وآخرون يقولون: بل تدل على وجوب اتباع المؤمنين مطلقا وتكلفوا لذلك ما تكلفوه كما قد عرف من كلامهم ولم يجيبوا عن أسئلة أولئك بأجوبة شافية.

والقول الثالث الوسط: إنها تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين وتحريم اتباع غير سبيلهم، ولكن مع تحريم مشاقة الرسول من بعد ماتبين له الهدى، وهو يدل على ذم كل من هذا وهذا كما تقدم، لكن لا ينفي تلازمهما كما ذكر في طاعة الله ورسوله وحيئنذ نقول الذم إما لاحقا لمشاقة الرسول فقط أو باتباع غير سبيلهم فقط أو أن يكون الذم لا يلحق بواحد منهما بل بهما إذا اجتمعا أو يلحق الذم بكل منهما وإن انفرد عن الآخر، أو بكل منهما لكونه مستلزما للآخر.

والأولان باطلان لأنه لو كان المؤثر أحدهما فقط كان ذكر الآخر ضائعا لافائدة فيه، وكون الذم لا يلحق بواحد منهما باطل قطعا فإن مشاقة الرسول موجبة للوعيد مع قطع النظر عمن اتبعه، ولحوق الذم بكل منهما وإن انفرد عن الآخر لا تدل عليه الآية فإن الوعيد فيها إنما هو على المجموع.

بقي القسم الآخر وهو أن كلا من الوصفين يقتضي الوعيد لأنه مستلزم للآخر. كما يقال مثل ذلك في معصية الله والرسول ومخالفة القرآن والإسلام فيقال: من خالف القرآن والإسلام أو من خرج عن القرآن والإسلام فهو من أهل النار ومثله قوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَٱلْيَوْمِ

(١٣٢) سورة النساء آية ١١٥.

ٱلْأَخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًا بَعِيدًا﴾(١٣٣) فإن الكفر بكل من هذه الأصول يستلزم الكفر بغيره، فمن كفر بالله كفر بالجميع، ومن كفر بالملائكة كفر بالكتب والرسل، فكان كافرا بالله إذا كذب رسله وكتبه وكذلك إذا كفر باليوم الآخر كذب الكتب والرسل فكان كافرا.

وكذلك قوله: ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ؟﴾(١٣٤) ذمهم على الوصفين وكل منهما مقتض للذم وهما متلازمان ولهذا نهى عنهما جميعا في قوله: ﴿وَلَا تَلْبِسُواْ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ وَتَكْتُمُواْ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(١٣٥) فإنه من لبس الحق بالباطل فغطاه به فغلظ به لزم أن يكتم الحق الذي تبين أنه باطل، إذ لو بينه زال الباطل الذي لبس به الحق.

فهكذا مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين، ومن شاقه فقد اتبع غير سبيلهم، وهذا ظاهر، ومن اتبع غير سبيلهم فقد شاقه أيضا فإنه قد جعل له مدخلا في الوعيد، فدل على أنه وصف مؤثر في الذم.

فمن خرج عن إجماعهم فقد اتبع غير سبيلهم قطعا. والآية توجب ذم ذلك. وإذا قيل: هي إنما ذمته مع مشاقة الرسول، قلنا: لأنهما متلازمان وذلك لأن كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوصا عن الرسول، فالمخالف لهم مخالف للرسول كما أن المخالف للرسول مخالف لله، ولكن هذا يقتضي أن كل ما أجمع عليه قد بينه الرسول وهذا هو الصواب)(١٣٦).

وهكذا يتضح لنا صحة الاحتجاج بالآية السابقة على حجية الإجماع وبطلان دعوى من يدعي عدم حجيتها في ذلك.

ومن الحجج على حجية الإجماع أيضا قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾(١٣٧).

---

(١٣٣) سورة النساء آية ١٣٦.
(١٣٤) سورة آل عمران آية ٧١.
(١٣٥) سورة البقرة آية ٤٢.
(١٣٦) مجموع الفتاوي ج ١٩ ص ١٩٢ - ١٩٤.
(١٣٧) سورة البقرة آية ١٤٣.

فالوسط الخيار العدل ووجه الدلالة كما يقول أبوالخطاب (ولا يجوز أن يخبر تعالى بالعدالة والشهادة مع علمه أنه يجوز أن يقدموا جميعهم على المعصية أو يخطئوا أو يشهدوا بغير حق)(١٣٨).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن استدل بالآية السابقة: (والوسط العدل الخيار وقد جعلهم الله شهداء على الناس وأقام شهادتهم مقام شهادة الرسول..).

ثم قال (فإذا كان الرب قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل، فإذا شهدوا أن الله أمر بشيء فقد أمر به، وإذا شهدوا أن الله نهى عن شيء فقد نهى عنه، ولو كانوا يشهدون بباطل أو خطأ لم يكونوا شهداء الله في الأرض، بل زكاهم الله في شهادتهم كما زكى الأنبياء فيما يبلغون عنه أنهم لا يقولون إلا الحق، وكذلك الأمة لا تشهد على الله إلا بحق)(١٣٩).

ثم تابع شيخ الإسلام استدلاله قائلا: وقال الله تعالى ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾(١٤٠) والأمة منيبة إلى الله فيجب اتباع سبيلها).

وقال تعالى: ﴿وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْـمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنْصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَـٰنٍ رَّضِيَ ٱللهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾(١٤١).

فرضي عمن اتبع السابقين إلى يوم القيامة، فدل على أن متابعهم عامل بما يرضي الله، والله لا يرضى إلا بالحق لا بالباطل(١٤٢).

ويستدل شيخ الإسلام أيضا بقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾(١٤٣).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأما إجماع الأمة فهو حق، لا تجتمع الأمة ـ ولله الحمد ـ على ضلالة، كما وصفها الله بذلك في الكتاب والسنة

---

(١٣٨) التمهيد ج ٣، ص ٢٢٥.
(١٣٩) مجموع الفتاوي ج ١٩، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.
(١٤٠) سورة لقمان آية ١٥.
(١٤١) سورة التوبة آية ١٠٠.
(١٤٢) مجموع الفتاوي ج ١٩، ص ١٧٨.
(١٤٣) سورة آل عمران آية ١١٠.

فقال تعالى ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ...﴾ الآية وهذا وصف لهم بأنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر....

فلو قالت الأمة في الدين بما هو ضلال فكانت لم تأمر بالمعروف في ذلك ولم تنه عن المنكر فيه)[١٤٤].

ويستدل علماء السلف أيضا بقوله ﷺ لا تجتمع أمتي على ضلالة»[١٤٥].

ويقول ﷺ: «فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين أبعد»[١٤٦].

لقد بين الشافعي رحمه الله وجه الدلالة ـ من حيث لزوم الجماعة على حجية الإجماع قائلا: (إذا كانت جماعتهم متفرقة في البلدان فلا يقدر أحد أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين وقد وجدت الأبدان تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والأتقياء والفجار. فلم يكن في لزوم الأبدان معنى لأنه لا يمكن ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئا فلم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا ما عليهم جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما)[١٤٧].

ويرى جمع من العلماء أن الأحاديث قد تواترت تواترا معنويا في المعنى المراد وهو أن إجماع الأمة حجة ويجب لزوم جماعة المؤمنين وعدم الشذوذ عنهم[١٤٨] وقد سبق أن ذكرنا ذلك في مناقشتنا لإمام الحرمين.

٦ ـ أنواع الإجماع وحكم منكريه:

والإجماع عند شيخ الإسلام نوعان: قطعي وهو الذي يجزم فيه بانتفاء المخالف.

وظني وهو أن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافا.

---

(١٤٤) مجموع الفتاوي ج ١٩ ص ١٧٦ ـ ١٧٧.
(١٤٥) سبق تخريجه ـ انظر ص ٦٧ من البحث.
(١٤٦) الحديث رواه الشافعي في الرسالة وقال أحمد شاكر المحقق: (الحديث بهذا الإسناد مرسل) الرسالة ص ٤٧٤. وروى الترمذي بنحوه وفيه: (عليكم بالجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد) سنن الترمذي كتاب الفتن.
قال أبوعيسى: هذا الحديث حسن صحيح غريب. ج ٤، ص ٤٠٤.
(١٤٧) الرسالة ص ٤٧٥.
(١٤٨) انظر التمهيد ج ٣ ص ٢٤٠، الإحكام للآمدي ج ١ ص ٣١٥، المسودة ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

يقول شيخ الإسلام: (الإجماع نوعان: قطعي: فهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص.

وأما الظني فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي، بأن يستقرىء أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافا أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحدا أنكره، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به، لأن هذا حجة ظنية لا يجزم الإنسان بصحتها، فإنه لا يجزم بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي. وأما إذا كان يظن عدمه ولا يقطع به فهو حجة ظنية)[149].

ويرى شيخ الإسلام أن الإجماع القطعي يعتبر حجة قطعية والظني يعتبر حجة ظنية يقول: (وتنازعوا في الإجماع هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ والتحقيق أن قطعيه قطعي وظنيه ظني والله أعلم)[150].

كما حقق القول في حكم من يخالف الإجماع هل يكفر أم لا؟

فقال: (وقد تنازع الناس في مخالف الإجماع هل يكفر؟ على قولين: والتحقيق: أن الإجماع المعلوم يكفر مخالفه كما يكفر مخالف النص بتركه، لكن هذا لا يكون إلا فيما علم ثبوت النص به. وأما العلم بثبوت الإجماع في مسألة لا نص فيها فهذا لا يقع، وأما غير المعلوم فيمتنع تكفيره)[151].

٧ ـ إجماع الصحابة والتابعين على العقائد:

يتبين لنا من تلك الدراسة التي قدمنا عن نظرة العلماء السلفيين للإجماع، مدى اعتبارهم له كطريق من طرق الاحتجاج والاستدلال وأهميته في هذا الباب، حيث يأتي في الدرجة بعد الكتاب والسنة، وحجيته في إثبات الأحكام الشرعية عملية وعقدية.

وبغض النظر عما كشفت عنه تلك الدراسة، من مواضع الاتفاق والاختلاف بين شيخ الإسلام ـ وغيره من علماء السلف ـ وبين إمام الحرمين

---

(١٤٩) مجموع الفتاوي ج ١٩، ص ٢٦٨.
(١٥٠) مجموع الفتاوي ج ١٩، ص ٢٧٠.
(١٥١) مجموع الفتاوي ج ١٩ ص ٢٧٠.

في قضية الإجماع كما قدمنا، إلا أنها تدلنا على مدى الاتفاق بينهم على حجية الإجماع في الاستدلال به على العقائد وهو موضوع اهتمامنا في هذه الرسالة. فإمام الحرمين يستدل به في إثبات كثير من العقائد التي يقررها في كتبه، وكذلك علماء السلف يستدلون به في إثبات عقيدة أهل السنة والجماعة كما سترى في الفقرة التالية.

وفي هذا المقام ـ وقبل أن نذكر جملة من استدلالاتهم بالإجماع في باب العقائد ـ نحب أن نقرر الحقيقة التالية وهي تقوم على أساس ما ذكرناه سابقا عن شيخ الإسلام من أن الإجماع المقطوع به إنما كان في عهد الصحابة.

ولما كانت العقيدة الصحيحة قد تقررت أحكامها في ذلك العهد ـ وذلك قبل ظهور انحرافات المبتدعة فيها ـ فإننا نستطيع أن نقرر أنها كانت موضع إجماعهم ـ ثم إجماع التابعين بعدهم ـ وهذا هو ماتدل عليه الروايات الكثيرة عنهم، حيث تواترت الروايات عنهم في اتفاقهم على أصول العقائد الثابتة بالكتاب والسنة[١٥٢] كأركان الإيمان وما يندرج تحتها من تفاصيل العقائد المتعلقة بذات الله تعالى ـ في صفاته وأفعاله ـ وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر وما فيه وبالقدر خيره وشره.. الخ.

يقول أبوعبدالله الشيرازي: (فاتفقت أقوال المهاجرين والأنصار في توحيد الله ومعرفة أسمائه وصفاته وقضائه وقدره قولا واحدا وشرطا ظاهرا، وهم الذين نقلوه عن رسول الله ﷺ ذلك حين قال عليكم بسنتي، فكانت كلمة الصحابة على الاتفاق من غير اختلاف وهم الذين أمرنا بالأخذ عنهم، إذ لم يختلفوا بحمد الله في أحكام التوحيد وأصول الدين من الأسماء والصفات كما اختلفوا في الفروع ولو كان منهم في ذلك اختلاف لنقل إلينا كما نقل

---

(١٥٢) انظر مثلا كتاب السنة للإمام أبي عبدالرحمن عبدالله بن إمام أهل السنة أحمد بن حنبل. وكتاب الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة ومجانبة المخالفين ومباينة أهل الأهواء المارقين لأبي عبدالله عبيد الله بن بطة العكبري ت ٣٨٧. والشريعة للإمام أبي بكر محمد بن الحسين الأجري ت ٣٦٠. وانظر كتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد. للإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده ٣١٠ ـ ٣٩٥. وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم للإمام العالم الحافظ أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي ت ٤١٨.

إلينا سائر الاختلاف)[١٥٣].

ويقول ابن القيم: (وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيمانا، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلا، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا، ولم يبدوا لشيء منها إبطالا، ولا ضربوا لها أمثالا، ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمرا واحدا، وأجروها على سنن واحد، ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع حيث جعلوها عضين، وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها من غير فرقان مبين، مع أن اللازم فيما أنكروه كاللازم فيما أقروا به وأثبتوه)[١٥٤].

٨ - أمثلة من استدلال علماء السلف بالإجماع على العقائد:

ومن القضايا العقدية التي استدل علماء السلف على إثباتها بالإجماع القول بأن الإيمان قول وعمل. يقول شيخ الإسلام: (ولهذا كان القول أن الإيمان قول وعمل عند أهل السنة من شعائر السنة.

وحكى غير واحد الإجماع على ذلك، وقد ذكرنا عن الشافعي رضي الله عنه ماذكره من الإجماع على ذلك قوله في الأم: وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ومن أدركناهم يقولون إن الإيمان قول وعمل ونية لا يجزي واحد من الثلاثة إلا بآخر..)[١٥٥].

كما أثبتوا كونه تعالى فوق سماواته بالإجماع، جاء في مجموع الفتاوى: (وقد دخل فيما ذكرناه من الإيمان بالله الإيمان بما أخبر الله به في كتابه وتواتر

---

(١٥٣) نقلا عن ابن القيم الجوزية في كتابه (اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية) ص ١٠٩.

(١٥٤) اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية ج ١، ص ٤٩.

(١٥٥) الإيمان، لشيخ الإسلام ابن تيمية تحقيق محمد خليل الهراس، ص ٢٦٥.

عن رسول الله ﷺ وأجمع عليه سلف الأمة من أنه سبحانه فوق سمواته على عرشه عليٌّ على خلقه...)[156].

وقال أبوعمر بن عبدالبر: (أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله تعالى ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَـٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[157] هو على العرش وعلمه في كل مكان وماخالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله...)[158].

ويقول شيخ الإسلام: (فإن أراد قائل هذا القول: أنه ليس فوق السموات رب ولا فوق العرش إله وأن محمدا لم يعرج به إلى ربه ومافوق العالم إلا العدم المحض، فهذا باطل مخالف لإجماع سلف الأمة)[159].

ولقد استند ابن قتيبة على الإجماع في الرد على الذين ينفون الصفات بدعوى تصحيح التوحيد إذ يقول: (وتعمق آخرون في النظر وزعموا أنهم يريدون تصحيح التوحيد بنفي التشبيه عن الخالق، فأبطلوا الصفات مثل الحلم والقدرة والجلال، والعفو و أشباه ذلك فقالوا: نقول الحليم ولا نقول بحلم وهو القادر ولا نقول بقدرة وهو العالم ولا نقول بعلم. كأنهم لم يسمعوا إجماع الناس على أن يقولوا: (أسألك عفوك وأن يقولوا: (يعفو بحلم ويعاقب بقدرة)..

وأجمع الناس على أن الحول والقوة لله، والحول الحيلة[160].

كما استند ابن تيمية على الإجماع في إثبات أن الله متكلم بكلام قائم به مريد بإرادة قائمة به.

وأن كلامه وإرادته غير مخلوقة فقال: (وأما مايوصف الرب من الكلام والإرادة فقد دلت عليه أسماؤه الحسنى، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن الله تعالى متكلم بكلام قائم به، وأن كلامه غير مخلوق وأنه مريد بإرادة

---

(١٥٦) مجموع الفتاوي ج ٣ ص ١٤٢.
(١٥٧) سورة المجادلة آية ٧.
(١٥٨) القاعدة المراكشية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص ٧٨.
(١٥٩) مجموع الفتاوي ج ٥ ص ٢٦٥.
(١٦٠) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة للإمام عبدالله بن مسلم بن قتيبة ضمن كتاب عقائد السلف ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

قائمة به وأن إرادته ليست مخلوقة.

وأنكروا على الجهمية من المعتزلة وغيرهم الذين قالوا: إن كلام الله مخلوق في غيره وأنه كلم موسى بكلام خلقه في الهواء. واتفق سلف الأمة وأئمتها على أن كلام الله منزل غير مخلوق ـ منه بدأ وإليه يعود)(١٦١).

ويقول أيضا: (بل في كلامي ما أجمع عليه السلف أن القرآن كلام الله غير مخلوق)(١٦٢).

ويقول أيضا ذاكرا الإجماع على أن الله تعالى يتكلم متى شاء وكيف شاء يقول: (ولهذا قال عبدالله بن المبارك والإمام أحمد بن حنبل وغيرهم: لم يزل متكلما إذا شاء وكيف شاء وهذا قول عامة أهل السنة فلهذا اتفقوا على أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق)(١٦٣).

ولقد قال ابن القيم: (وقد دل القرآن والسنة والإجماع على أنه سبحانه يجيء يوم القيامة وينزل لفصل القضاء بين عباده ويأتي في ظلل من الغمام والملائكة، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا وينزل عشية عرفة وينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة، وينزل إلى أهل الجنة. وهذه أفعال يفعلها بنفسه في هذه الأمكنة فلا يجوز نفيها عنه بنفي الحركة والنقلة المختصة بالمخلوقين فإنها ليست من لوازم أفعاله المختصة به)(١٦٤).

فقد حكى ابن القيم الإجماع على اتصاف الباري تعالى بالمجيء والنزول والإتيان ومنع نفي هذه الصفات بحجة أنها تستلزم النقلة والحركة وذلك بمنع التلازم.

فأفعاله تعالى المختصة به لاتستلزم ذلك.

كما نقل شيخ الإسلام عن الحافظ أبي نعيم ما يحكيه من إجماع المسلمين على اتصاف الباري تعالى بالاستواء والمجيء.

يقول شيخ الإسلام: (قال الحافظ أبونعيم في كتابه «محجة الواثقين

---

(١٦١) العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ٥.
(١٦٢) مجموع الفتاوي ج ٥ ص ٢٦٥.
(١٦٣) مجموع الرسائل الكبرى رسالة الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ج ١، ص ٩٩.
(١٦٤) مختصر الصواعق ص ٤٨٦.

ومدرجة الواقفين تأليفه» وأجمعوا أن الله فوق سمواته عال على عرشه مستو عليه لا مستول عليه كما تقول الجهميّة أنه بكل مكان. . .

وأنه تعالى يجيء يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده والملائكة صفا صفا، كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[165]. وزاد النبي ﷺ: وأنه تعالى وتقدس يجيء يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده، فيغفر لمن شاء ويعذب من شاء كما قال تعالى: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾[166]. . .)[167].

وعلماء السلف يثبتون الصفات على وجه لا يقتضي التشبيه به والتكيف، ويستدلون بالإجماع على ذلك، فقد ذكر ابن تيمية أن أباالقاسم اللالكائي قد روى في (أصول السنة عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة قال: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق والمغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه فمن فسر اليوم شيئا من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة لأنه قد وصفه بصفة لا شيء)[168].

ويقول شيخ الإسلام: (وفي الجملة الكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر. .

فإن الأول دل على نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة واستفاض عنهم الإنكار على المشبهة الذي يقولون: يد كيدي وبصر كبصري وقدم كقدمي)[169].

ولقد استدل اللالكائي بالإجماع على أن الإضلال يقع بإرادة الله وذلك

(١٦٥) سورة الفجر آية ٢٢.
(١٦٦) سورة البقرة آية ٢٨٤.
(١٦٧) مجموع الفتاوي ج ٥، ص ٦٠.
(١٦٨) الفتاوي الكبرى ج ٥، ص ١٣.
(١٦٩) درء التعارض ج ٤ ص ١٤٥.

من خلال قصة عمر رضي الله عنه مع النصراني الذي ادعى أن الله لا يضل أحداً فكذبه عمر وأراد قتله لولا العهد الذي بينه وبين النصارى.

فقد سأل عمر أصحاب الرسول ما يقول النصراني: (قالوا ياأمير المؤمنين يزعم أنه «أي الله» لا يضل أحدا.. فقال عمر: كذبت بل الله خلقك والله أضلك ثم يميتك فيدخلك النار إن شاء الله. أما والله لولا ولث عهد لك(١٧٠) لضربت عنقك.

قال فتفرق الناس وما يختلف في القدر اثنان.

قال الشيخ ابوالقاسم الحافظ: فإن كان في الدنيا إجماع بانتشار من غير إنكار فهو في هذا المسألة فمن خالف قوله فيها فهو معاند مشاقق يلحق به الوعيد وهو داخل تحت قوله ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾(١٧١)(١٧٢).

ويقول ابن قتيبة مخطئا القدرية في مخالفتهم للإجماع على عموم مشيئة الله: (وجعلوا العباد فاعلين لما لا يشاء، وقادرين على مالا يريد وكأنهم لم يسمعوا بإجماع الناس على «ما يشاء الله كان ومالا يشاء لا يكون»)(١٧٣).

٩ - إبطال شيخ الإسلام لدعوى إمام الحرمين وغيره من المتكلمين الإجماع على أخطائهم العقدية:

يقرر شيخ الإسلام خطأ المتكلمين في حكاية الإجماع على ما يقررونه من قضايا عقدية لم تكن موضع بحث الصحابة لها، ولا إجماعهم عليها وليس لهم ما يحكونه من الإجماع دليل، وليس عندهم عليه نقل صحيح بل كثيرا

---

(١٧٠) أي طرف من عقد أو يسير منه. لسان العرب لابن منظور، ج ٢ ص ٢٠٣ مادة ولث.

(١٧١) سورة النساء آية ١١٥.

(١٧٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي ج ٤، ص ٦٥٥. وانظر كتاب السنة لأبي عبدالرحمن عبدالله بن حنبل، ج ٢ ص ٤٢٣ وانظر الشريعة ص ٢٠٠.

(١٧٣) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة للامام عبدالله بن مسلم ابن قتيبة ص ٢٢٦، ضمن كتاب عقائد السلف.

ما يحكون الإجماع على مايخالف الكتاب والسنة من العقائد وبهذا يحذر شيخ الإسلام مما يقرره علماء الكلام من مثل هذا الإجماع الباطل. يقول شيخ الإسلام.

(وهذا القول الذي يحكيه هذا «يعني أبوالحسن الطبري. .» وأمثاله من إجماع المسلمين، أو من إجماع المليين في مواضع كثيرة، يحكونه بحسب ما يعتقدونه من لوازم أقوالهم، وكثير من الإجماعات التي يحكيها أهل الكلام هي من هذا الباب، فإن أحدهم قد يرى أن صحة الإسلام لا تقوم إلا بذلك الدليل، وهم يعلمون أن المسلمين متفقون على صحة الإسلام فيحكون الإجماع على ما يظنونه من لوازم الإسلام، كما يحكون الإجماع على المقدمات التي يظنون أن صحة الإسلام مستلزمة لصحتها، وأن صحتها من لوازم صحة الإسلام، أو يكونون لم يعرفوا من المسلمين إلا قولين أو ثلاثة، فيحكون الإجماع على نفي ماسواها، وكثير مما يحكونه من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل لا عن أحد من الصحابة ولا التابعين، ولا عن أحد من أئمة المسلمين، بل ولا عن العلماء المشهورين الذين لهم في الأمة لسان صدق. . .)(١٧٤).

ومع أن إمام الحرمين قد استدل بالإجماع على عقائد صحيحة كانت بالفعل موضع إجماع الصحابة والتابعين وعلماء السلف إلا أننا نذكر هنا بعض ما ادعى فيه الإجماع من القضايا العقدية الباطلة فأخطأ في هذه الدعوى. ومن ذلك دعواه في لمع الأدلة الإجماع على تقدسه سبحانه وتعالى عن قبول الحوادث فقال (الرب سبحانه وتعالى يتقدس عن قبول الحوادث واتفق على ذلك: أهل الملل والنحل. وخالف إجماع الأمة طائفة نبغوا من «سجستان»، لقبوا بـ«الكرامية» فزعموا: أن الحوادث تطرأ على ذات الباري ـ تعالى عن قولهم ـ وهذا نص مذهب المجوس.

والدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الباري تعالى أنها ـ لو قامت

---

(١٧٤) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٩٦.

به لم يخل عنها. ومالم يخل عن الحوادث حادث)[١٧٥].

ودعوى الإجماع على تقدسه تعالى عن قبول الحوادث كان موضع نقد شيخ الإسلام وفي ذلك يقول: (.. وتجد كثيرا من متكلمة أهل الحديث كأبي الحسن بن الزاغوني وأبي بكر بن عربي، يحكون الإجماع على امتناع قيام الحوادث به، وأظن أن أباعلي بن أبي موسى ذكر ذلك وهذه من جملة الإجماعات التي يطلقها من يطلقها بحسب ماظنه، وهذا لأن هذه اقوال مجملة، قد يفهم منها ماهو باطل بالإجماع، والمطلقون لها أدرجوا فيها معاني كثيرة، لا يفهمها إلا خواص الناس.

وأول من أظهر هذه المقالات الجهمية والمعتزلة ونحوهم...)[١٧٦].

لأنه إذا كان المراد بأنه يمتنع قيام الحوادث من أنه لا يخلق شيئا من المخلوقات في ذاته فهذا كلام صحيح، وعليه إجماع المسلمين، وإذا كان المراد أنه لا تقوم به تعالى الصفات الاختيارية كصفة الكلام والمجيء والنزول وأنه يتكلم متى شاء وكيف شاء فدعوى الإجماع باطلة بل الإجماع على خلافها.

ومن القضايا العقدية التي ادعى فيها إمام الحرمين خطأ الإجماع، قوله بالإجماع على نفي الجهة.

إذ نفى إمام الحرمين الجهة عن الباري ونفى أن يكون الباري تعالى فوق خلقه، ثم زعم أن أهل الحق أطبقوا على ذلك إذ يقول: (ومذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات. وذهبت الكرامية وبعض الحشوية إلى أن الباري، تعالى عن قولهم متحيز مختص بجهة فوق)[١٧٧].

والواقع أن دعوى إمام الحرمين الإجماع على ماذهب إليه من نفي التحيز والجهة ليس صحيحا. فلعلماء السلف رأيهم الخاص في هذين الأمرين نفيا

(١٧٥) لمع الأدلة ص ٩٦.
(١٧٦) درء تعارض العقل والنقل ج ٨، ص ٩٨.
(١٧٧) الإرشاد، ص ٣٩.

أو إثباتا.

ذلك أن الشرع لم يرد بلفظ التحيز والجهة صراحة لا بإثباتها ولا بنفيها عنه. فالحكم بنفيها أو إثباتها يتوقف على ما يراد بهما من المعاني، فهما لفظان مجملان ولابد من تحديد المعنى المراد من كل منهما قبل الحكم بإثباته أو نفيه عن الله. فإن أريد بالجهة شيء مخلوق كالعرش والسموات، فالله يمتنع أن يكون في شيء من مخلوقاته فليس هو في جهة بهذا المعنى. وإن أريد به مافوق العالم فلا ريب أن الله فوق العالم.

وإن أريد بالتحيز أن الله تحوزه المخلوقات فالمعنى باطل في حق الله، وإن أريد به أن الله منحاز عن خلقه مباين للعالم، فالله سبحانه وتعالى كذلك.

يقول شيخ الإسلام: (فيقال لمن نفى الجهة: اتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق فالله ليس داخلا في المخلوقات، أم تريد بالجهة ماوراء العالم فلا ريب أن الله فوق العالم بائن من المخلوقات.

وكذلك يقال لمن قال: إن الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العالم، أو تريد به أن الله داخـل في شيء من المخلوقات فإن أردت الأول فهو حق. وإن أردت الثاني فهو باطل.

وكذلك لفظ المتحيز. إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السموات والأرض وقد قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[١٧٨]... وإن أراد به أنه منحاز عن المخلوقات أي مباين لها منفصل عنها ليس حالا فيها فهو سبحانه كما قال أئمة السنة: فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه)[١٧٩].

إذن فمذهب أهل الحق قاطبة إثبات علو الله على خلقه واستوائه على عرشه وأنه بائن من خلقه، والآيات والأحاديث في إثبات ذلك كثيرة، وأقوال

---

(١٧٨) سورة الزمر آية ٦٧.
(١٧٩) التدمرية ص ٦٦ - ٦٨.

السلف والصحابة متضافرة في هذا المعنى وكتب السلف مملوءة بأقوال العلماء بهذا المعنى.

ولقد عقد الإمام أحمد بابا في كتابه الرد على الجهمية قائلا: (باب ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش)(١٨٠).

وقد تعجب الامام أحمد من إنكارهم الاستواء وإنكارهم أن يكون على العرش مع قوله تعالى ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾(١٨١) وقال الشيخ أبوعثمان إسماعيل الصابوني (ويعتقد أهل الحديث ويشهدون أن الله سبحانه وتعالى فوق سبع سموات على عرشه كما نطق به كتابه)(١٨٢).

وروي عن عبدالله بن المبارك قوله (نعرف ربنا فوق سبع سموات على العرش، استوى بائنا منه خلقه)(١٨٣).

وذكر ابن بطة في كتابه الإبانة من صفاته تعالى أنه (يقبض ويبسط ويأخذ ويعطي وهو على عرشه بائن من خلقه)(١٨٤).

وقال أبوالقاسم اللالكائي (وقال عز وجل ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾(١٨٥).

وقال ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾(١٨٦).

وقال ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾(١٨٧).

فدلت هذه الآيات أنه تعالى في السماء وعلمه بكل مكان من أرضه وسمائه)(١٨٨).

وأبوالحسن الأشعري يثبت الاستواء لله سبحانه وتعالى في كتابه الإبانة فيقول: (إن قال: ماتقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول إن الله عز وجل

---

(١٨٠) انظر الرد على الجهمية ص ٥٠.
(١٨١) سورة طه آية ٥.
(١٨٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، ج ١، ص ١٠٩.
(١٨٣) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، مجموعة الرسائل المنيرية، ج ١، ص ١١١.
(١٨٤) الشرح والإبانة ص ٨٠ رسالة ماجستير.
(١٨٥) سورة فاطر آية ١٠.
(١٨٦) سورة الملك ١٦.
(١٨٧) سورة الأنعام آية ٦١.
(١٨٨) شرح أصول اعتقاد أهل السنة ج ٣، ص ٣٨٨.

يستـوى على عرشه استواء يليق بجلاله من غير طول استقرار كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ وقد قال تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾(١٨٩).

ثم شرع يسرد الآيات التي تدل على استوائه، ثم يرد تأويل الجمهية للاستواء بأنه الاستيلاء والقهر، ويبطل مذهبهم بأنه تعالى في كل مكان مستدلا بالآيـات السابقـة وبالمعقـول، ثم شـرع يستـدل على أنه تعالى مستوٍ على عرشه بالأحاديث الصحيحة كقوله ﷺ: ينزل ربنا عز وجل كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول هل من سائل فأعطيه هل من مستغفر فأغفر له حتى يطلع الفجر(١٩٠)(١٩١).

ثم ذكر حديث الجارية قائلا: (وروت العلماء أن رجلا أتى النبي ﷺ بأمة سوداء فقال يارسول الله إني أريد أن أعتقها في كفارة فهل يجوز عتقها. فقال لها النبي ﷺ أين الله؟ قالت في السماء. قال: فمن أنا؟ قالت أنت رسول الله.

فقال النبي ﷺ: «اعتقها فإنها مؤمنة»(١٩٢).

وهذا يدل على أن الله تعالى على عرشه فوق السماء فوقية لا تزيده قربا من العرش)(١٩٣).

وحكى أبوعمر بن عبدالبر إجماع العلماء على أنه تعالى فوق العرش وليس في كل مكان، حكاه عنه شيخ الإسلام قائلا: (قال أبوعمر بن عبدالبر:

---

(١٨٩) الإبانة ص ١٠٥.

(١٩٠) لم أقف على هذه الرواية. والذي في صحيح مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «إذا مضى شطر الليل أو ثلثاه ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا فيقول: هل من سائل يعطى هل من داع يستجاب له هل من مستغفر يغفر له حتى ينفجر الصبح» ج ١، ص ٥٢٢. ح ٧٥٨.

(١٩١) انظر الإبانة ص ١٠٥.

(١٩٢) روى مسلم في صحيحه حديثا طويلا عن معاوية بن الحكم السلمي وفيه (قال: «وكانت لي جارية ترعى غنما لي قبل أحد والجوانية فأطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها. وأنا رجل من بني آدم أسف كما يأسفون. لكني صككتها صكة. فأتيت رسول الله ﷺ فعظم ذلك علي. قلت يارسول الله أفلا أعتقها؟ قال ائتني بها «فأتيته بها فقال لها أين الله؟ قالت في السماء. قال: من أنا؟ قالت أنت رسول الله. قال: أعتقها فإنها مؤمنة». ج ١، ص ٣٨١ - ح ٥٣٧ مساجد وبنحوه في الموطأ كتاب العتق ج ٢، ص ٧٧٧.

(١٩٣) الإبانة ص ١١٨ - ١١٩.

أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله تعالى ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَـٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[194] هو على العرش وعلمه في كل مكان وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله)[195].

وغاية القول ـ بناء على ماقدمناه ـ أن دعوى إمام الحرمين الإجماع على نفي الجهة والتحيز عن الله تعالى ليست صحيحة.

وأن النفي أو الإثبات للتحيز والجهة بصفة مطلقة ليس صحيحا كذلك وإنما يتوقف على تحديد المعنى المراد نفيه أو إثباته كما شرح ذلك شيخ الإسلام.

وإذا كان ما يدعيه المتكلمون من إجماع على المسائل التي يظنون خطأ توقف صحة الإسلام عليها وهي موضع نقد من العلماء السلفيين، فإنه يتضح لنا بذلك بطلان ما يدعيه المستشرقون من أن الإجماع أصبح وسيلة لجعل ماهو بدعة سنة، وأن يخترع الناس عقائد وسننا بتفكيرهم وأعمالهم، حتى زعموا أن التوسل بالأولياء أصبح سنة بعد أن كان بدعة، وهذه المزاعم الباطلة عن الإجماع قررها المستشرقون في دائرة المعارف إذ جاء فيها: (ومنطوق هذا المبدأ الذي قرره الفقهاء «يعني الإجماع» هو كما ذكرناه آنفا، ولكن تطبيقه كان في الحقيقة أوسع من ذلك... وعلى هذا فإنه يكون في مقدور الناس أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وسننا، لا أن يسلموا بما تلقوه عن طريق آخر فحسب وقد أصبح بفضل الإجماع ماكان في أول أمره بدعة (أي فعله مخالفة للسنة الأولى) أمرا مقبولا نسخ السنة الأولى.. فالتوسل بالأولياء مثلا صار عمليا جزءا من السنة... فلم يقتصر الإجماع هنا على تقرير أمور لم تكن مقررة من قبل فحسب، بل غير عقائد ثابتة وهامة جدا تغييرا تاما. وعلى هذا فهو يعتبر اليوم عند الكثيرين ـ مسلمين وغير مسلمين ـ وسيلة فعالة للإصلاح، فهم يقولون إن المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الإسلام ماشاؤوا على شريطة أن يكونوا

---

(١٩٤) سورة المجادلة آية ٧.

(١٩٥) القاعدة المراكشية ص ٧٨.

مجمعين)[196].

وما قاله المستشرقون يعتبر كلاما باطلا لا يخفى بطلانه على أقل الناس ثقافة بالإسلام لأنّ بطلانه معلوم من الدين بالضرورة.

فكيف يجهله المستشرقون المتخصصون في العلوم الإسلامية؟!!

إنها محاولة رخيصة منهم للنَّيل من الإسلام بدس هذه الأفكار الزائفة، ظنا منهم أنها ستروج، ومع هذا فلا بأس أن نشير إلى بعض ما قررناه سابقا فهو يتضمن تفنيد ماذكروه:

أولا : الإجماع إنما هو حجة بعد الكتاب والسنة فكيف ينهض الإجماع لإبطال ما يقرره الكتاب والسنة؟.

ثانيا : إن الإجماع لابد له من مستند من الكتاب والسنة.

ثالثا : إن الإجماع المقطوع به هو ماكان في زمن الصحابة، وخاصة في مسائل العقيدة لأنها ثابتة لا تتجدد ولا تتغير. وأما المسائل العملية فيتعذر العلم بها غالبا بعد زمن الصحابة.

رابعا : إن الإجماع المعتبر هو إجماع العلماء لا إجماع عوام الناس مهما كثروا.

خامسا : إنه لا يتصور أبدا أن يجتمع المسلمون على تغيير عقائد ثابتة، لأن النبي ﷺ يقول (لا تجتمع أمتي على ضلالة)[197] وتغيير العقائد من أكبر الضلال والابتداع.

سادسا : إن قولهم: إن المسلمين أجمعوا على أن التوسل سنة، وقد كان بدعة قول باطل، بل العلماء مازالوا ينكرون البدع ومنها التوسل منذ ظهورة حتى زمننا هذا. وكتب علماء السلف في التحذير من البدع ومنها التوسل كثيرة جدا.

---

(١٩٦) دائرة المعارف الإسلامية.
نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي. أحمد الشنتاوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبدالحميد موسى، مادة إجماع ج ١، ص ٤٣٩.

(١٩٧) سبق تخريجه، انظر ص ٦٥ من البحث.

الباب السادس

منهجه
في الاستدلال بالمعجزة

الفصل الأول : استدلال إمام الحرمين بالمعجزة وحدها على صدق النبي دون غيره من العقائد.

الفصل الثاني : نقد منهج إمام الحرمين في استدلاله بالمعجزة وحدها على صدق النبي دون غيره من العقائد.

الفصل الأول

استدلال إمام الحرمين بالمعجزة وحدها على صدق النبي دون غيره من العقائد

أ ـ استدلاله بالمعجزة على صدق النبي:

يرى إمام الحرمين أن المعجزة طريق إلى إثبات صدق النبي في دعوى النبوة، إذ جاء في البرهان إثباتا لذلك: (والمدرك الثاني هو المرشد إلى ثبوت كلام صدق وهذا لا يتمحض العقل فيه، فإن مسلكه المعجزات وارتباطها بالعادات انخراقا واستمرارا)(١).

وفي هذا المقام سوف نشرح منهج إمام الحرمين في دلالة المعجزة على صدق النبي بعد أن نذكر حقيقتها وشروط صحتها على ذلك.

١ ـ مفهوم المعجزة لغة واصطلاحا:

أ ـ مفهوم المعجزة لغة:

المعجـزة عند إمام الحرمين من حيث اللغة: (. . . مأخوذة لفظا من العجز، وهي عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتجوز، فإن المعجز على التحقيق خالـق العجـز، والذين يتعلق التحدي بهم لا يعجزون عن معارضة النبي ﷺ. فإن المعجزة إن كانت خارجة من قبيل مقدورات البشر، فلا يتصور أيضا عجز المتحدين بالمعجزات، فإن العجز يقارن المعجوز عنه، فلو عجزوا عن معارضته، لوجدت المعارضة ضرورة، والعجز مقترن بها على ما

(١) البرهان ج ١، ص ١٤٧.

تقصيناه في كتاب القدر. فالمعنى بالإعجاز الإنباء عن امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود العجز الذي هو ضد القدرة.

وقد يتجوز بإطلاق العجز على انتفاء القدرة، كما يتجوز بإطلاق الجهل على انتفاء العلم.

ثم في تسمية الآية معجزة تجوز آخر أيضا، وهو إسناد الإعجاز إليها، والرب تعالى هو معجز الخلائق بها، ولكنها سميت معجزة لكونها سببا في امتناع ظهور المعارضة على الخلائق)[٢].

ب ـ أما تعريف المعجزة اصطلاحا عند إمام الحرمين:

فهو كما جاء في البرهان: (المعجزة تكون فعلا لله سبحانه وتعالى، خارقا للعادة، ظاهرا على حسب سؤال مدعي النبوة، مع تحقيق امتناع وقوعه في الاعتياد من غيره، إذا كان يبغي معارضة)[٣].

٢ ـ شـــروط المعجـــزة:

أما شروط المعجزة فهي على النحو الآتي:

أولا ـ أن تكون فعلا لله تعالى، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة، إذ لا اختصـاص للصفة القديمة ببعض المتحدين دون بعض ولو كانت الصفة القديمة معجزة، لكان وجود الباري تعالى معجزا، وإنما المعجز فعل من أفعال الله تعالى نازل منزلة قوله لمدعي النبوة صدقت[٤].

ثانيا ـ أن تكون خارقة للعادة، إذ لو كانت عامة معتادة يستوي فيها البار والفاجر، والصالح والطالح، ومدعي النبوة المحق بها والمفتري بدعواه، لما أفاد ما يقدر معجزا تمييزا وتنصيصا على الصادق[٥].

ثالثا ـ أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يديه.

---

(٢) الإرشاد، ٣٠٨.
(٣) البرهان، ج ١، ص ١٤٨ فقرة ٦٤.
(٤) الإرشاد، ٣٠٨.
(٥) الإرشاد، ٣٠٩.

وهذا الشرط يقتضي ثلاثة أمور:

الأول: (أن يتحدى النبي بالمعجزة وتظهر على وفق دعواه. فلو ظهرت من شخص وهو صامت فلا تعد معجزة.

ويكفي في التحدي أن يقول: آية صدقي أن يحيي الله هذا الميت، وليس من شرط المتحدي أن يقول: هذه آيتي ولا يأتي أحد بمثلها، فإن الغرض من التحدي ربط الدعوى بالمعجزة، وذلك يحصل دون أن يقول: ولا يأتي أحد بمثلها. . .)[٦].

الثاني: (ألا تتقدم المعجزة على الدعوى. فلو ظهرت آية أوّلاً وانقضت، فقال قائل: أنا نبي والذي مضى كانت معجزتي فلا يكترث به. إذ لا تعلق لما انقضى بدعواه)[٧].

وإذا كان إمام الحرمين لا يجيز تقدم المعجزة على دعوى النبوة فهل يجيز تأخيرها عنها؟

الواقع أنه يجيز ذلك إذا حدد وقتا معينا لظهور المعجزة على ألا يكلفهم بالتكاليف الشرعية قبل ذلك.

جاء في الإرشاد (فإن قيل هل يجوز استيخار المعجزة عن دعوى النبوة؟ قلنا: إن تأخرت وطابقت الدعوى كانت آية. وذلك مثل أن يقول النبي: آية صدقي انخراق العادة بكذا وكذا وقت الصبح. فإذا وقع ذلك كما وعد وكان خارقا للعادة كان آية.

فإن قيل: لو قال مدعي النبوة: ستظهر آيتي بعد موتي بوقت ضربه، فإذا وقع ماقاله بعد الوفاة على حسب دعواه، كان ذلك خارقا للعادة؟.

فالوجه عندي في ذلك أن تقول: إن كلف الناس التزام الشرع ناجزا والآية موقوفة، فقد كلفهم شططا، وإن نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور الآية صح. والقاضي أبوبكر رضي الله عنه منع ما صححته، ولا

---

(٦) الإرشاد، ص ٣١٣.

(٧) الإرشاد، ٣١٤.

وجه لمنعه والحق أحق أن يتبع)[8].

الثالث ـ ألا تظهر مكذبة للنبي، مثل أن يدعى مدعي النبوة فيقول: آية صدقي أن ينطق الله يدي، فإذا أنطقها تعالى بتكذيبه أي قالت اليد ناطقة إنه كذاب مفتر، فهذه لا تكون معجزة، وهناك صورة أخرى خالف فيها القاضي وهي لو قال آيتي أن يحيي الله هذا الميت فأحياه، فقام الميت وأنكر نبوته وكذبه وقال أحياني الله لأفضحه.

فالقاضي يرى ان هذه الصورة مكذبة فلا تدل.

أما الجويني فيفرق بين الصورتين حيث يعتبر الصورة الأولى غير معجزة، لأن تكذيب اليد خارق للعادة.

وأما الصورة الثانية: فإن تكذيب الميت إذا حَيِيَ ليس بخارق وإنما الخارق إحياؤه وفي ذلك يقول: (وللنبي أن يقول إنما الآية إحياؤه وتكذيبه إياي كتكذيب سائر الكفرة)[9].

يرى إمام الحرمين أنه إذا توافرت هذه الشروط في المعجزة دلت على صدق النبي. فما وجه دلالتها على ذلك.

وجه دلالة المعجزة:

لا يعتبر إمام الحرمين دلالة المعجزة على صدق النبي من قبيل الدلالة العقلية، إذ الدليل العقلي لا يتخلف عن المدلول. والمعجزة في نظره قد تتخلف عن الدلالة على صدق النبي حيث توجد الخوارق غير مقترنة بدعوى النبوة، فلا يكون لها دلالة على شيء.

يقول إمام الحرمين في ذلك: (... إن المعجزة لا تدل على صدق النبي، حسب دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها، فإن الدليل العقلي يتعلق بمدلوله بعينه، ولايقدر في العقل وقوعه غير دال عليه. وليس كذلك سبيل المعجزات، وبيان ذلك بالمثال في الوجهين أن الحدوث كما دل على المحدث،

---

(٨) الإرشاد، ٣١٥.
(٩) الإرشاد، ٣١٥.

لم يتصور وقوعه غير دال عليه، وانقلاب العصا حية، لو وقع بديا من فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي، لما كان دالا على صدق مدع فقد خرجت المعجزات عن مضاهاة دلالات العقول)[10].

وإذا كان إمام الحرمين لا يعتبر دلالة المعجزة دلالة عقلية، فإنه يعتبر هذه الدلالة من باب التصديق العملي القائم مقام التصديق القولي لمدعي النبوة في دعواه هذه.

وفي ذلك يقول: (فإن قيل: فما وجه دلالتها إذا؟ قلنا: هذا مما كثر فيه خبط من لا يحسن علم هذا الباب. والمرضي عندنا أن المعجزة تدل على الصدق من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول، وغرضنا يتبين بفرض مثال، فنقول: إذا تصدر ملك للناس وتصدر لتلج عليه رعيته، واحتفل الناس واحتشدوا، وقد أرهق الناس شغل شاغل، فلما أخذ كل مجلسه وترتب الناس على مراتبهم انتصب واحد من خواص الملك، وقال: معاشر الأشهاد قد حل بكم أمر عظيم، وأظلكم خطب جسيم، وأنا رسول الملك إليكم، ومؤتمنه لديكم ورقيبه عليكم، ودعواي هذه بمرأى من الملك ومسمع، فإن كنت أيها الملك صادقا في دعواي، فخالف عادتك وجانب سجيتك، وانتصب في صدر بهوك، ثم اقعد، ففعل الملك ذلك على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه، فيتيقن الحاضرون على الضرورة تصديق الملك إياه وينزل الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح بالتصديق)[11].

وفي هذا المثال يتبين لنا أن حصول المعرفة بصدق النبي بالمعجزة ضروري عند إمام الحرمين. وإذا كانت المعجزة تدل على الصدق من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول، فهذا يدل على أن إمام الحرمين يرى أن دلالتها دلالة وضعية، وإن لم يصرح بذلك لأنها إذا نزلت منزلة القول فدلالة الألفاظ دلالة وضعية.

---

(١٠) الإرشاد، ٣٢٤.
(١١) الإرشاد، ٣٢٥.

٤ ـ ظهور الكرامة لا يبطل دلالة المعجزة:

اتضح لنا مما سبق مذهب الجويني في المعجزة وشروطها ودلالتها، وقبل أن نتعرف على رأيه في الفرق بين المعجزة والكرامة وبيانه لكون الكرامة لا تبطل دلالة المعجزة، لابد أن نعرف مذهبه في الكرامات.

فالجويني يجيز انخراق العادة للأولياء كرامة، وهو بهذا يخالف المعتزلة ويخالف الأستاذ أباإسحاق رضي الله عنه إذ يقول: (فالذي صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادات في حق الأولياء، وأطبقت المعتزلة على منع ذلك، والأستاذ أبوإسحاق رضي الله عنه يميل إلى قريب من مذاهبهم)[١٢].

ويستدل على تجويز وقوع الكرامة، بأنها من الخوارق التي تقع تحت قدرة الله، ولا يلزم من وقوعها محذور عقلي. وفي ذلك يقول: (فإن قيل مادليلكم على تجويزها؟ قلنا: مامن أمر يخرق العوائد إلا هو مقدور للرب تعالى ابتداء، ولا يمتنع وقوع شيء لتقبيح عقل لما عهدناه فيما سبق)[١٣].

ويستدل إمام الحرمين على وقوع الكرامة بالسمع أيضا. حيث يقول: (واستدل مثبتو الكرامات بما لا سبيل إلى درئه من مواضع السمع، فإن أصحاب الكهف وما جرى لهم من الآيات لا سبيل إلى جحده، وما كانوا أنبياء إجماعا، وكذلك خصت مريم عليها السلام بضروب من الآيات، فكان زكريا صلوات الله عليه يصادف عندها فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء، ويقول متعجبا: أنّى لك هذا، وتساقط عليها الرطب الجني، إلى غير ذلك من آياتها. وكذلك أم موسى عليه السلام، ألهمت في أمره بما لاخفاء به، وجرى من الآيات في مولد الرسول عليه السلام مالا ينكره منتم إلى الإسلام، وكان ذلك قبل النبوة والانبعاث، والمعجزة لا تسبق دعوى النبي)[١٤].

ويرى نفاة الكرامة أن في إثباتها إبطالا للمعجزة، ووجه الإبطال أن النبي

---

(١٢) الإرشاد، ٣١٦.
(١٣) الإرشاد، ٣١٩.
(١٤) الإرشاد، ٣٢٠.

يتحدى بالمعجزة أهل الدعوة، فإذا جاز وقوعها من أحدهم انتفى التحدي وبالتالي تبطل المعجزة.

ويعتبر إمام الحرمين هذه الشبهة من باب التمويه، لأن المعجزة تتكرر وقوعا من نبي بعد نبي، فوقوعها من النبي اللاحق لا تبطل دعوى النبي السابق، ولا تبطل دعوى النبي المتأخر ايضا.

أي إن إمام الحرمين يرى أن وقوع الكرامة من الولي كوقوعها متكررة من الأنبياء، فإذا جاز تكرار وقوعها من الأنبياء، جاز وقوعها من الأولياء، إذ هم ليسوا من المتنبئين ولا من المنحرفين ولا ممن يروم تكذيب الأنبياء ومن ثم لا يمتنع ظهور الخوارق على أيديهم ولا يكون في ذلك إبطال لدلالة المعجزة. يقول إمام الحرمين مصورا لشبههم: (فمما تمسك به نفاة الكرامة أن قالوا: لو جاز انخراق العادة من وجه، لجاز من كل وجه، ثم يجر مقاد ذلـك إلى ظهور ماكان من معجزة النبي على يد ولي، وذلك يفضي إلى تكذيب النبي المتحدي بآيته، القائل لمن تحداه: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به، فلو جاز إتيان الولي بمثله، لتضمن ذلك نسبة الأنبياء إلى الافتراء).

ثم أجاب إمام الحرمين عن هذه الشبهة بقوله: (وهذا تمويه لاتحصيل له، إذ لا خلاف في أن الشيء الواحد من خوارق العوائد يجوز أن يكون معجزة لنبي بعد نبي، ثم لا يكون ظهوره ثانيا مكذبا لمن تحدى به أولا).

فإن أجاب نفاة الكرامة عن ذلك بأن (النبي يقيد دعواه في خطاب من تحداه ويقول: لا يأتي أحد بمثل ذلك إلا من يدعي النبوة صادقا في دعواه).

فإن إمام الحرمين يرد عليهم بأنه (إن ساغ تقييد الدعوى بما ذكرتموه، فلا يمتنع أيضا أن يقول النبي لا يأتي بمثل ذلك متنبئ ولا ممخرق مفتر، ولا من يروم تكذيبي، وتخرج الكرامات عن هذه الجهات وليس تقييد أولى من تقييد)[١٥].

وفي رأي المثبتين للكرامات ومنهم إمام الحرمين أن هناك فروقا واضحة بين الكرامة والمعجزة بحيث لا يؤدي وقوع الكرامة على أيدي الأولياء إلى

---

(١٥) الإرشاد، ٣١٨.

إبطال دلالة معجزات الأنبياء.

وإذا كان إمام الحرمين لا يرتضي ما يقدمه بعض مثبتي الكرامات من الفـروق بينها وبين المعجزات ـ تلك التي تجعل ظهور الكرامة غير مبطل لدلالة المعجزات ـ إذا كان لايرتضي تلك الفروق بين الكرامة والمعجزة فما الفرق الذي يراه صحيحا بينهما بحيث يقتضي عدم بطلان دلالة المعجزة بظهور الكرامة؟.

الـواقـع أن إمام الحرمين لا يرى في الكرامة ما يبطل دلالة المعجزة، فالمعجزة خارق يأتي على حسب دعوى النبوة، بخلاف الكرامة حيث لا تأتي مقترنة بمثل هذه الدعوى، ودلالة المعجزة في نظره ليس بمجرد كونها عملا خارقـا، ولكن باقترانها بدعوى النبوة كتصديق عملي يقوم مقام التصديق القولي وليس كذلك شأن الكرامة حيث لا تظهر على يد صاحبها على هذا النحو الذي تظهر عليه المعجزات على أيدي الأنبياء. يقول إمام الحرمين (... وليس في وقوع الكرامة ما يقدح في المعجزة، فإن المعجزة لا تدل لعينهـا، وإنـما تدل لتعلقهـا بدعوى النبي الرسالة ونزولها منزلة التصديق بالقول، والملك الذي يصدق مدعي الرسالة بما يوافق وبما يطابق دعواه لا يمتنع أن يصدر منه مثله إكراما لبعض أوليائه، ولا يقدح مرام الإكرام في قصد التصديق إذا أراد التصديق ولاخفاء بذلك على من تأمل)[١٦].

٥ ـ ظهور السحر لا يبطل دلالة المعجزة:

وكما أنكر المعتزلة الكرامة كما ذكرنا طردا لدلالة المعجزة على صدق النبي ـ لأن الدليل يستلزم المدلول، فمتى ماوجد الدليل وجد المدلول ـ أنكروا أيضا السحر للسبب نفسه وهو طردٌ لدلالة المعجزة، إذ مفهوم المعجزة عند هؤلاء الأمر الخارق للعادة فلا يمكن أن تخرق العادة لغير نبي من ولي أو ساحر، وإلا لما كان الخارق دليلا.

فلهذه العلة أنكروا الكرامة والسحر.

---

(١٦) الإرشاد، ٣١٩.

وإذا كان الإمام الغزالي[١٧] كذلك يطرد دلالة المعجزة مع وجود السحر على أساس أن الساحر لا يمكن أن يصدر منه مثل خوارق الأنبياء، فإن إمام الحرمين لم يسلك هذين المسلكين، فلم ينكر السحر كما فعل المعتزلة في طرد دلالة المعجزة، ولم يسلك مسلك الغزالي في التمييز بينه وبين المعجزة، فأما إثباته للسحر فقد أثبته بقوله: (فأما السحر فثابت ونحن نصفه أولا ثم ندل عقلا على جوازه ونتمسك بموارد السمع على وقوعه)[١٨].

ولكن هل يجيز أن يقع سحراً ما يقع معجزة؟

الظاهر أنه يجيز ذلك إذ يقول (. . . فلا يمتنع أن يترقى الساحر في الهواء، ويتحلق في جو السماء ويسترق ويتولج في الكواء والخوخات، إلى غير ذلك مما هو من قبيل مقدورات البشر، إذ الحركات في الجهات من قبيل مقدورات الخلق، ولا يمتنع عقلا أن يفعل الرب تعالى عند ارتياد الساحر ما يستأثر بالاقتدار عليه، فإن كل ماهو مقدور للعبد فهو واقع بقدرة الله تعالى عندنا.

والدليل على جواز ذلك، كالدليل على جواز الكرامة، ووجه الميز هاهنا بين السحر والمعجزة كوجه الميز في الكرامة، فلا وجه إلى إعادته)[١٩].

وقد سبق أن ذكرنا رأيه في وجه الفرق بين المعجزة والكرامة. فالمعجزة تفترق عن الأخيرة في أنها تقترن بدعوى النبوة الصادقة فهي نازلة منزلة التصديق بالقول في حين أن الولي لو ادعى النبوة لما وقع منه الخارق لاستحالة وقوعه. لأنه يستحيل تصديق الكاذب.

ومثل هذا يقال في الفرق بين السحر والمعجزة. فالساحر لا تظهر منه الخوارق إذا ادعى النبوة لأنها كما يرى لا تظهر على يد كاذب لأن ظهورها على يد الكاذب، كما مرّ، تصديق له، وتصديق الكاذب مستحيل في حق الله، وإنما كان كذلك لأن تصديق الكاذب كذب، والكذب محال على الله. وبهذا

---

(١٧) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٢٣.
(١٨) الإرشاد، ص ٣٢١.
(١٩) الإرشاد، ص ٣٢٢.

لا يطعن ظهور السحر في دلالة المعجزة على صدق النبي عند إمام الحرمين.

ب ـ المعجزة هي الدليل الوحيد على صدق النبي عند إمام الحرمين:

لا يعتبر إمام الحرمين المعجزة دليلا على صدق النبي فقط، بل ويعتبرها الدليل الوحيد على ذلك. ذلك أن الأمور العادية يتساوى الناس جميعا في وقوعها منهم، فلا تدل على الصدق في دعوى النبوة، ومن ثم تنحصر الدلالة في العمل الخارق المقترن بدعوى النبوة وهو المعجزة. وفي ذلك يقول: (فصل: لادليل على صدق النبي غير المعجزة: فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا ذلك غير ممكن، فإن ما يقدر دليلا على الصدق لا يخلو: إما أن يكون معتادا، وإما أن يكون خارقا للعادة. فإن كان معتادا، يستوي فيه البر والفاجر، فيستحيل كونه دليلا، وإن كان خارقا للعادة، يستحيل كونه دليلا دون أن يتعلق به دعوى النبي، إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداء من فعل الله تعالى، فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى، فهو المعجزة بعينها)[٢٠].

ويأتي في الفصل الثاني تعقيبٌ على رأي إمام الحرمين ببيان أن هنالك طرقا أخرى لإثبات صدق النبي غير المعجزة.

جـ ـ عدم استدلال إمام الحرمين بالمعجزة على غير صدق النبي من العقائد الأخرى:

لا تجد إمام الحرمين يستدل بالمعجزة على إثبات شيء من العقائد سوى إثبات صدق النبي. ذلك أنه يرى أن من العقائد مالايثبت إلا عقلا، كإثبات وجوده تعالى وحياته وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه.

ومن العقائد مالايثبت إلا سمعا كإثبات أحوال يوم القيامة كالحشر والنشر والصراط والميزان والحوض ووجود الجنة والنار. الخ.

ومن العقائد ما يثبت عقلا وسمعا كإثبات رؤية المؤمنين لربهم وتفرد

---

(٢٠) الإرشاد، ٣٣١.

الباري تعالى بالخلق[٢١].

أما صدق النبي فمدركه المعجزة فقط.

وسوف نقوم في الفصل التالي بنقد هذا الموقف من إمام الحرمين ببيان أن علماء السلف كانوا يثبتون بالمعجزة عقائد أخرى مع إثباتهم صدق النبي بها.

(٢١) انظر ص ٨٧ من البحث.

الفصل الثاني

نقد منهج إمام الحرمين في استدلاله بالمعجزة وحدها على صدق النبي دون غيره من العقائد

١ - نقد منهج إمام الحرمين بالاستدلال بالمعجزة على صدق النبي:

تقدم لنا في الفصل السابق أن إمام الحرمين يتخذ من المعجزة دليلا على صدق النبي في دعواه النبوة. وبيانا لرأيه في دلالة المعجزة على صدق النبي ذكرنا عنه شروط صحة تلك الدلالة - كما يراها هو - من ضرورة أن تكون فعلا لله تعالى وأن تكون خارقة للعادة، وأن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يديه، بأن تكون مقترنة بتحدي النبي بها وأن لاتتقدم على دعواه النبوة وأن لا تظهر مكذبة له.

والشروط التي يقدمها إمام الحرمين هنا تكاد تكون نفس الشروط التي يذكرها غيره من المتكلمين لتحقق المعجزة صحة دلالتها على صدق النبي. لكننا نجد شيخ الإسلام ابن تيمية ينقد المتكلمين ومنهم إمام الحرمين - في بعض ما يذكرونه - لتحقيق المعجزة وصحة دلالتها - من شروط وحكم تلك الدلالة. فمع أن شيخ الإسلام يرى ما يراه المتكلمون - ومنهم إمام الحرمين - من أن المعجزة طريق صحيح لإثبات صدق النبي في دعواه النبوة حيث يقول (ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح لتقرير نبوة الأنبياء)[٢٢].

ومع أنه قد يجري على قلمه تسمية دليل النبي على صدقه باسم المعجزة على نحو ما يعبر عنه المتكلمون، إلا أنه قد بين أن القرآن سماه آية وبرهانا ولم يسمه معجزة يقول شيخ الإسلام: (ولهذا لم يسمها «أي المعجزات» الله

---

(٢٢) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٨٩.

في كتابه إلا آيات وبراهين فإن ذلك اسم يدل على مقصودها ويختص بها لا يقع على غيرها لم يسمها معجزة ولاخرق عادة وإن كان ذلك من بعض صفاتها، فهي لا تكون آية وبرهانا، حتى تكون قد خرقت العادة وعجز الناس عن الإتيان بمثلها)(٢٣).

ويقول أيضا: (فالآيات التي تكون آيات للانبياء هي دليل وبرهان والله تعالى سماها برهانا في قوله لموسى ﴿فَذَٰنِكَ بُرْهَـٰنَانِ مِن رَّبِّكَ﴾(٢٤).

وهما العصا واليد، وسماها برهانا وآيات في مواضع كثيرة من القرآن)(٢٥).

وإذا كان إمام الحرمين يشترط لتحقيق المعجزة وصحة دلالتها على نبوة النبي أن تكون خارقة للعادة، فإن شيخ الإسلام يوافق على ذلك يقول شيخ الإسلام: (جنس آيات الأنبياء خارجة عن مقدور البشر بل وعن مقدور جنس الحيوان)(٢٦). ويقول أيضا: (فآية النبي لابد أن تكون خارقة للعادة، بمعنى أنها ليست معتادة للآدميين وذلك لأنها حينئذ لا تكون مختصة بالنبي بل مشتركة)(٢٧).

ونلاحظ هنا أن شيخ الإسلام لا يعتبر في تحقيق شرط خرق العادة مجرد عادة المدعوين فقط، بل عادة غيرهم من جميع المخلوقات الإنس والجن وفي ذلك يقول: (إنّ ماتاتي به السحرة والكهان والمشركون وأهل البدع من أهل الملل لا يخرج عن كونه مقدورا للإنس والجن، وآيات الأنبياء لايقدر على مثلها لا الإنس ولا الجن كما قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾(٢٨))(٢٩).

إذا كان شيخ الإسلام يوافق المتكلمين على اشتراط كون المعجزة خارقة

---

(٢٣) النبوات ص ٣١٠.
(٢٤) سورة القصص آية ٣٢.
(٢٥) النبوات، ص ٢٨٧.
(٢٦) النبوات، ص ٩.
(٢٧) النبوات، ص ١٩.
(٢٨) سورة الإسراء آية ٨٨.
(٢٩) النبوات، ص ٤٢٥.

للعادة، فإنه مع ذلك لا يعتبر مجرد خرق العادة هو مناط الإعجاز ومناط صحة الدلالة على صدق النبي لأن ذلك لا ضابط له.

يقول شيخ الإسلام: (فلهذا لم يكن في كلام الله ورسوله وسلف الأمة وأئمتها وصف آيات الأنبياء بمجرد كونها خارقة للعادة، ولا يجوز أن يجعل مجرد خرق العادة هو الدليل، فإن هذا لا ضابط له وهو مشترك بين الأنبياء وغيرهم، ولكن إذا قيل من شرطها أن تكون خارقة للعادة بمعنى أنها لا تكون معتادة للناس فهذا ظاهر يعرفه كل أحد، ويعرفون أن الأمر المعتاد مثل الأكل والشرب والركوب والسفر وطلوع الشمس وغروبها ونزول المطر في وقته، وظهور الثمرة في وقتها ليس دليلا، ولا يدعي أحد أن مثل هذا دليل له فإن فساد هذا ظاهر لكل أحد)[٣٠].

وقد بين لنا إمام الحرمين علة اشتراطه أن تكون المعجزة خارقة للعادة، ذلك أن العمل المعتاد لا يصح دليلا لأنه مشترك بين جميع الناس وحتى لا يشتبه النبي بالمتنبي، فالتمييز بينهما علة في هذا الشرط وهذا صواب منه، ولكن وجه الخطأ عند إمام الحرمين هو تسويته بين معجزات الأنبياء وخوارق السحرة في درجة خرق العادة، فما يكون معجزة لنبي يجوز عنده أن يكون خارقا لساحر، ويرجع خطأ إمام الحرمين إلى هذه التسوية بين معجزات الأنبياء وخوارق السحرة، فهذا معلوم فساده بالضرورة. يقول شيخ الإسلام: (كون آيات الأنبياء مساوية في الحد والحقيقة سحر السحرة أمر معلوم الفساد بالاضطرار من دين الرسل، الثاني أن هذا من أعظم القدح في الأنبياء إذا كانت آياتهم من جنس سحر السحرة وكهانة الكهان)[٣١].

ومن ثم فخوارق السحرة والكهان لا تشتبه بمعجزات الأنبياء ولا تطعن في نبوتهم. ولقد بين شيخ الإسلام الفوارق بين خوارق الأنبياء وآياتهم وما يظهر من السحرة والكهان فقال: (. . . فإنها «أي خوارق السحرة» إنما تدل على أن صاحبها يؤثر آثارا غريبة مما هو فساد في العالم، ويسر بما يفعله

(٣٠) النبوات، ص ٢٢ - ٢٣.
(٣١) النبوات، ص ٤٩.

من الشرك والكذب والظلم، ويستعين على ذلك بالشياطين. فمقصوده الظلم والفساد. والنبي مقصوده العدل والصلاح وهذا يستعين بالشياطين وهذا بالملائكة، وهذا يأمر بالتوحيد وعبادته وحده لا شريك له، وهذا إنما يستعين بالشرك وعبادة غير الله، وهذا يعظم إبليس وجنوده، وهذا يذم إبليس وجنوده)[٣٢].

ثم قال: (فلابد في آيات الأنبياء من أن تكون، مع كونها خارقة للعادة، أمرا غير معتاد لغير الأنبياء بحيث لا يقدر عليه إلا الله الذي أرسل الأنبياء ليس مما يقدر عليه غير الأنبياء، لا بحيلة ولا عزيمة ولا استعانة بشياطين ولا غير ذلك)[٣٣].

ومعنى ذلك أن خوارق السحرة كسبية يمكن تعلمها. يقول شيخ الاسلام (إن الكهانة والسحر يناله الإنسان بتعلمه وسعيه واكتسابه، وهذا مجرب عند الناس بخلاف النبوة فإنه لا ينالها أحد باكتسابه)[٣٤].

هكذا يفرق علماء السلف بين آيات الأنبياء وخوارق السحرة، وهي تفرقة ترجع إلى طبيعة كل منهما. أما إمام الحرمين فإنه جعل الفارق بينهما هو اقتران المعجزة بالدعوى، فالساحر ـ عنده ـ يقع منه الخارق إذا لم يدع النبوة، أمّا متى ادعى النبوة فلن يقع منه الخارق. وهو بهذا يجعل الدعوى التي ينبغي أن يستدل عليها جزءا أو ركنا من الدليل فكيف يستدل على الشيء بالشيء نفسه. يقول شيخ الإسلام: (ودعوى النبوة هو الذي تقام عليه البينة، والذي تقام عليه الحجة ليس هو جزءا من الحجة)[٣٥].

ويقول أيضا: (ومعلوم أن ماليس بدليل لا يصير دليلا بدعوى المستدل أنه دليل)[٣٦].

ومما يبين أن دعوى المتكلمين ـ أن الساحر إذا ادعى النبوة لم تخرق له

---

(٣٢) النبوات، ص ٣٤.
(٣٣) النبوات، ص ٣٥.
(٣٤) النبوات، ص ١٨٨.
(٣٥) النبوات، ص ١٧٨.
(٣٦) النبوات، ص ٥٠ ـ ٥١.

عادة باطلة ـ وقوعُ الخوارق ممن ادعى النبوة وهو كاذب كما ذكر شيخ الإسلام قائلا: (. . . وهذا يظهر بالوجه السادس وهو أن من الناس من ادعى النبوة، وكان كاذبا وظهرت على يده بعض الخوارق فلم يمنع منها ولم يعارضه أحد، بل عرف أن هذا الذي أتى به ليس من آيات الأنبياء وعرف كذبه بطرق متعددة كما في قصة الأسود العنسي ومسيلمة الكذاب والحارث الدمشقي وبابا الرومي وغير هؤلاء ممن ادعى النبوة فقولهم: إنّ الكذاب لا يأتي بمثل هذا الجنس ليس كما ادعوه)(٣٧).

وثمة نقد آخر يوجه إلى إمام الحرمين في اشتراطه كون المعجزة خارقة للعادة، حيث جمع بين هذا الشرط وجواز أن يستدل النبي على نبوته بفعل معتاد يتحدى قومه أن يفعلوا مثله فيمتنع عليهم ذلك، فكأن مدار الدلالة في مثل هذه الصورة هي السلامة من المعارضة لهذا العمل المعتاد، فإذا كان الأمر كذلك فما وجه اشتراط كون المعجزة خارقة للعادة، وقد استشعر إمام الحرمين وقوع التناقض في موقفه من شرط خرق العادة فأجاب عن ذلك بأن المنع من العمل المعتاد مع محاولة من أقوام كثيرين أمر خارق للعادة حيث يقول: (القعود المستمر مع محاولة القيام من أقوام يعدون كثرة خارق للعادة. . .)(٣٨).

ويقول في النظامية: (المعجزة تنقسم قسمين:

أحدهما: مايكون فعلا بديعا خارقا للعادة.

الثاني: يكون منعا من المعتاد. . .)(٣٩).

وهذا يعني أن وجه دلالة المعجزة عنده يرجع إلى منع الناس من المعارضة بمثل فعل النبي بغض النظر عن كون هذا الفعل الذي تحدى به الناس خارقا في نفسه أو ليس بخارق.

ولهذا فإن مذهب إمام الحرمين الأخير في إعجاز القرآن أنه معجز

(٣٧) النبوات، ص ٥١.
(٣٨) الإرشاد، ص ٣٠٩ ما أثبتناه هو الذي نراه صوابا بحذف (لا) في قوله (لا يعدون).
(٣٩) العقيدة النظامية، ص ٦٦.

بالصرفة، أي إن الله منع الناس من الإتيان بمثله، لا أن القرآن معجز بنفسه كما هو مذهب الجمهور ومذهبه قبل ذلك في الإرشاد[٤٠].

يقول إمام الحرمين بعد أن ذكر أن الله تحدى الخلق قاطبة أن يأتوا بمثل هذا القرآن ولم يأتوا بمثله (. . . فتبين قطعا أن الخلق ممنوعون عن مثل ماهو من مقدورهم وذلك أبلغ عندنا من خرق العوائد بالأفعال البديعة في أنفسها. . .)[٤١].

فإذا كانت العبرة بالسلامة من المعارضة فلا معنى إذن لاشتراط أن تكـون المعجزة خارقة للعادة، إذ يكفي اشتراط السلامة من المعارضة.

ولقد أشـار شيـخ الإسـلام إلى هذا الاضطـراب لـدى المتكلميـن فقال: (. . حقيقة الأمر على قول هؤلاء الذي جعلوا المعجزة الخارق مع التحدي، أن المعجز في الحقيقة ليس إلا منع الناس من المعارضة بالمثل، سواء كان المعجز في نفسه خارقا أو غير خارق. وكثير مما يأتي به الساحر والكاهن أمرمعتاد لهم، وهم يجوزون أن يكون آية للنبي، وإذا كان آية منع الله الساحر والكاهن من مثل ماكان يفعل أو قيض له من يعارضه، وقالوا هذا أبلغ، فإنه منع المعتاد وكذلـك عندهـم أحـد نوعـي المعجـزات منعهـم من الأفعال المعتادة وهو مأخذ من يقول بالصرفة، وإذا كان كذلك جاز أن يكون كل أمر كالأكل والشرب والقيام والقعود معجزة، إذا منعهم أن يفعلوا كفعله وحينئذ فلا معنى لكونها خارقا ولا لاختصاص الرب بالقدرة عليها، بل الاعتبار بمجرد عدم المعارضة وهم يقرون بخلاف ذلك. . .)[٤٢].

وبهذا نرى شيخ الإسلام يجمع في المعجزة بين الشرطين شرط خرق العادة وشرط السلامة من المعارضة، فلا يكفي عنده مجرد سلامة فعل النبي من المعارضة أيا كان ذلك الفعل، بل لابد وأن يكون ذلك الفعل ـ مع سلامته من المعارضة ـ خارقا للعادة في نفسه، ولهذا كان القرآن عنده معجزا في نفسه

---

(٤٠) انظر الإرشاد، ص ٤٣٩.
(٤١) النظامية، ص ٧٤.
(٤٢) النبوات، ص ٥٦.

مع سلامته من التحدي خلافا للقائلين بالصرفة[٤٣].

يقول شيخ الإسلام: (آيات الأنبياء لا تكون إلا خارقة للعادة، ولا تكون مما يقدر أحد على معارضتها، فاختصاصها بالنبي وسلامتها عن المعارضة شرط فيها بل وفي كل دليل)[٤٤].

ويقول أيضا: (ولهذا يجب في آيات الأنبياء أن لا يعارضها من ليس بنبي، فكل ماعارضها صادرا ممن ليس من جنس الأنبياء فليس من آياتهم. ولهذا طلب فرعون أن يعارض ماجاء به موسى لما ادعى أنه ساحر فجمع السحرة ليفعلوا مثل ما يفعل موسى، فلا تبقى حجته مختصة بالنبوة، وأمرهم موسى أن يأتوا أولا بخوارقهم، فلما أتت وابتلعتها العصا التي صارت حية علم السحرة أن هذا ليس من جنس مقدورهم فآمنوا إيمانا جازما، ولما قال لهم فرعون: ﴿ولأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَآ أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ قَالُواْ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَاجَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِي فَطَرَنَا﴾[٤٥].

وقالوا: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾[٤٦]. فكان من تمام علمهم بالسحر أن السحر معتاد لأمثالهم وأن هذا ليس من هذا الجنس، بل هذا مختص بمثل هذا فدل على صدق دعواه)[٤٧].

ويقول أيضا: (ومن خصائص معجزات الأنبياء أنه لا يمكن معارضتها، فإذا عجز النوع البشري غير الأنبياء عن معارضتها، كان ذلك أعظم دليل على اختصاصها بالأنبياء، بخلاف ما كان موجودا لغيرها فهذا لا يكون آية البتة)[٤٨].

وفيما يتعلق بما يشترطه إمام الحرمين في صحة المعجزة من اشتراط استدلال النبي بها، وكذلك تحديه لقومه أن يأتوا بمثلها ـ فيما يتعلق بما يراه إمام الحرمين من ذلك كله ـ نرى شيخ الإسلام لا يشترط في آيات الأنبياء أن

(٤٣) انظر شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٦٧.
(٤٤) النبوات ص ١٥٦.
(٤٥) سورة طه آية ٧١ ـ ٧٢.
(٤٦) سورة الأعراف آية ١٢٠.
(٤٧) النبوات ص ٢١.
(٤٨) النبوات ص ٣٥.

يستدل النبي بها أو أن يتحدى بها قومه، فما وقع للنبي ﷺ من خوارق كتكثير الطعام ونبع الماء وغير ذلك يعتبر من الآيات مع أنه لم يستدل بها ولم يتحد بها قومه، وكذلك إلقاء الخليل في النار آية على نبوته مع خلوه من التحدي والاستدلال، يقول شيخ الإسلام (ان آيات الأنبياء ليس من شرطها استدلال النبي بها ولا تحديه بالإتيان بمثلها، بل هي دليل على نبوته وإن خلت عن هذين القيدين وهذا كإخبار من تقدم بنبوة محمد ﷺ، فإنه دليل على صدقه، وإن كان هو لم يعلم بما أخبروا به، ولا يستدل به، وأيضا فما كان يظهره الله على يديه من الآيات مثل تكثير الطعام القليل حتى كفى أضعاف أضعاف من كان محتاجا إليه وغير ذلك كله من دلائل النبوة، ولم يكن يظهرها للاستدلال بها ولا يتحدى بمثلها بل لحاجة المسلمين إليها، وكذلك إلقاء الخليل في النار إنما كان بعد نبوته ودعائه لهم إلى التوحيد)[٤٩].

ومع أن إمام الحرمين يشترط في المعجزة أن يستدل بها النبي وأن يتحدى بها قومه، فهو في نفس الوقت يعتبر ماحدث على يد النبي ﷺ بين جماعة المؤمنين من نبع الماء من أصابعه وتكثير الطعام وتسبيح الحصى... الخ - يعتبر ذلك - من معجزاته كما نص على ذلك في الإرشاد قائلا: (للرسول ﷺ آيات لا تحصى سوى القرآن كانشقاق القمر وإنطاق العجمي ونبع الماء من خلل الأصابع وتسبيح الحصى وتكثير الطعام القليل، والمرضِيّ عندنا، أن آحاد هذه المعجزات لا تثبت تواترا، ولكن مجموعها يفيد العلم قطعا لاختصاصه بخوارق العادات...)[٥٠].

مع أن هذه الآيات لم يستدل بها النبي ولم يتحد بها أحدا فلا وجه إذن لاشتراط إمام الحرمين لهذين الشرطين في حقيقة المعجزة.

يقول شيخ الإسلام: (ومما يلزم أولئك «يعني المتكلمين في اشتراط التحدي» أن ما كان يظهر على يد النبي ﷺ في كل وقت من الأوقات ليس دليلا على نبوته لأنه لم يكن كلما ظهر شيء من ذلك احتج به، وتحدى الناس

---

(٤٩) النبوات ص ١٥٦.
(٥٠) الإرشاد، ص ٣٥٤.

بالإتيان بمثله، بل لم ينقل عنه التحدي إلا في القرآن خاصة ولا نقل التحدي عن غيره من الأنبياء مثل موسى والمسيح وصالح، ولكن السحرة لما عارضوا موسى أبطل معارضتهم.

وهذا الذي قالوه يوجب ألا تكون كرامات الأولياء من جملة المعجزات، وقد ذكر غير واحد من العلماء أن كرامات الأولياء معجزات لنبيهم وهي من آيات نبوته وهذا هو الصواب كقصة أبي مسلم الخولاني وغيره...)(٥١).

وفيما يتعلق بدلالة المعجزة فإن إمام الحرمين كما سبق لا يرى أن دلالة المعجزة دلالة عقلية، ذلك أن الدليل العقلي يتعلق بمدلوله بعينه ولا يقدر في العقل وقوعه غير دال، والمعجزة عنده ليست كذلك، إذ لو انقلبت العصا مثلا حية بديا من فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي لما دلت على صدق مدع.

والواقع أن المعجزة تتعلق بمدلولها وهي صدق من ظهرت على يديه، ولا يقدر في العقل وقوعها غير دالة على صدق مدعي النبوة، وأما ماذكره من جواز انقلاب العصا حية بديا من فعل الله دون أن تدل على صدق مدع، فإنها لا تعد في هذه الحالة ـ على مذهب إمام الحرمين نفسه ـ معجزة، فليس كل خارق معجزة، بل لها شروط متى توافرت دلت دلالة ضرورية ـ كما قرر هو ذلك ـ على صدق من ظهرت عليه.

فالارتباط بين المعجزة كدليل وصدق دعوى من ظهرت على يده وهو المدلول عليه ارتباط ضروري لا يقبل الانفكاك. وهذا يدل على أن دلالة المعجزة دلالة عقلية وهذا هو رأي علماء السلف.

يقول شيخ الإسلام: (لابد أن تكون الآية التي للنبي أمرا مختصا بالأنبياء، فإن الدليل مستلزم للمدلول عليه، فآية النبي هي دليل صدقه وعلامة صدقه وبرهان صدقه، فلا توجد قط إلا مستلزمة لصدقه)(٥٢).

ويقول ابن القيم: (وارتباط أدلة هذا الطريق «المعجزة» بمدلولاتها أقوى

---

(٥١) النبوات ص ١٧٧ - ١٧٨.
(٥٢) النبوات ص ١٥٣.

من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها. .)[٥٣].

وإذا كان إمام الحرمين لا يعتبر دلالة المعجزة دلالة عقلية، فهو ـ كما قلنا سابقا ـ يعتبرها نازلة منزلة التصديق بالقول، والظاهر من هذا، كما قررنا، أنه يرى أن دلالتها على صدق النبي دلالة وضعية كدلالة الألفاظ.

ومما يجدر ذكره أن شيخ الإسلام ابن تيمية أسند إلى المتكلمين بصفة عامة قولهم بوضعية دلالة المعجزة حيث قال: (. . . ولهذا لم يجعلوا دلالة المعجزة دلالة عقلية بل دلالة وضعية كدلالة الألفاظ بالاصطلاح. .)[٥٤].

وقد انتقد شيخ الإسلام هذا الاتجاه فقال لمن يقول من المتكلمين بأن دلالة المعجزة دلالة وضعية: (فيقال لهم هذه الأمور كلها إنما تدل إذا تقدم علم المدلول بها، أن الدال جعلها علامة كما يوكل الرجل وكيلا ويجعل بينه وبينه علامة، إما وضع يده على ترقوته، وإما وضع خنصره وإما وضع يده على رأسه فمن جاء بهذه العلامة علم أن موكله أرسله، فأما إذا لم يتقدم ذلك لم تكن دلالة جعلية وضعية اصطلاحية، وآيات الأنبياء لم تتقدم قبلها من الرب مواضعة بينه وبين العباد. . .)[٥٥].

وإذا كان القول الصحيح في دلالة المعجزة هو ما يراه ـ علماء السلف ـ أنها دلالة عقلية فهل هي مع ذلك ضرورية أم نظرية؟.

يذهب إمام الحرمين ـ كما قدمنا ـ إلى أن دلالة المعجزة على النبوة دلالة ضرورية، وبعض المتكلمين يرى كما حكاه ابن تيمية أنها نظرية فما هو الصواب في ذلك.

يرى شيخ الإسلام أن كلا القولين صحيح، لأن الأمر في إدراك دلالة الأدلة نسبي يختلف باختلاف مدارك الناس فالدلالة قد تكون ضرورية لقوم نظرية لآخرين. يقول شيخ الإسلام: (قد تقدم أن للناس في وجه دلالة المعجزات، وهي آيات الأنبياء على نبوتهم، طرقا متعددة، منهم من قال دلالتها

---

(٥٣) مختصر الصواعق، ص ١٩٥.
(٥٤) النبوات ص ٤٩.
(٥٥) النبوات ص ١٧٤.

على التصديق تعلم بالضرورة، ومنهم من قال تعلم بالنظر والاستدلال وكلا القولين صحيح..).

ويقول أيضا: (وكذلك كثير من الأدلة والعلامات والآيات من الناس من يعرف استلزامها للوازمها بالضرورة، ويكون اللزوم عنده بينا لا يحتاج فيه إلى وسط ودليل ومنهم من يفتقر إلى دليل ووسط..)[٥٦].

٢ ـ المعجزة ليست الدليل الوحيد على صدق النبي:

يرى إمام الحرمين ـ كما ذكرنا سابقا ـ أن المعجزة هي الدليل الوحيد على صدق النبي وليس بالإمكان إقامة دليل على صدق النبي غيرها.

والصحيح أن المعجزة من الأدلة على صدق النبي ولكنها ليست الدليل الوحيد على ذلك. والجويني في دعواه عدم إمكان إقامة دليل غيرها على صدق النبي قد جانب الصواب.

فما قوله إذا أخبر نبي وقال فلان نبي بعدي أو معي ألا تثبت بهذه البشارة نبوة، إن قال لاتثبت فقد عرض كلام النبي للكذب أو لاحتمال الخطأ، وهذا كله مناف للعصمة وهو باطل. فما أدى إليه فهو باطل.

وإن قال تثبت فقد أقر أنه بالإمكان إقامة دليل على نبوة نبي من غير احتياج للمعجزة.

ولقد بين شيخ الإسلام خطأ المتكلمين الذين يجعلون المعجزة هي الدليل الوحيد على صدق النبوة وما يترتب على ذلك من أمور باطلة حيث قال: (ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح لتقرير نبوة الأنبياء، لكن كثيرمن هؤلاء «يعني المتكلمين» بل كل من بنى إيمانه عليها يظن أن لا تعرف نبوة الأنبياء إلا بالمعجزات... ومنهم من يجعل المعجزة دليلا ويجعل أدلة أخرى غير المعجزة، وهذا أصح الطرق ومن لم يجعل طريقها إلا المعجزة اضطر لهذه الأمور التي فيها تكذيب لحق أو تصديق لباطل، ولهذا كان السلف والأئمة

---

(٥٦) النبوات ص ٣٣٨.

يذمون الكلام المبتدع فإن أصحابه يخطئون. . .)[٥٧].

وفي رأي شيخ الإسلام أن معرفة صدق النبي بغير المعجزة أمر ممكن، إذ التمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة، ليست محصورة في طريق واحد وفي هذا يقول (. . فإن معرفتها «أي النبوة» بغير المعجزات ممكنة، فإن المقصود إنما هو معرفة صدق مدعي النبوة أو كذبه، فإنه إذا قال إني رسول الله، فهذا الكلام إما أن يكون صدقا وإما أن يكون كذبا. . . فإذا كان مدعي الرسالة لم يكن صادقا فلابد أن يكون كاذبا عمدا أو إضلالا، فالتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما هو دون دعوى النبوة فكيف بدعوى النبوة. .

وما من أحد ادعى النبوة من الكذابين إلا وقد ظهر عليه من الجهل والكذب والفجور واستحواذ الشياطين عليه ماظهر لمن له أدنى تمييز، وما من أحد ادعى النبوة من الصادقين إلا وقد ظهر عليه من العلم والصدق والبر وأنواع الخيرات ماظهر لمن له أدنى تمييز، فإن الرسول لابد أن يخبر الناس بأمور ويأمرهم بأمور ولابد أن يفعل أمورا)[٥٨].

وكما أن التمييز بين الصادق والكاذب من المدعين للصناعات سهل وميسور، فكذلك الحال في الأمور الدينية، وفي هذا المعنى يقول: (والناس يميزون بين الصادق والكاذب بأنواع من الأدلة حتى في المدعين للصناعات والمقالات كالفلاحة والنساجة والكتابة وعلم النحو والطب والفقه وغير ذلك، فما من أحد يدعي العلم بصناعة أو مقالة إلا والتفريق في ذلك بين الصادق والكاذب له وجوه كثيرة. وكذلك من أظهر قصدا عملا كمن يظهر الديانة والأمانة والنصحية والمحبة وأمثال ذلك من الأخلاق، فإنه لابد أن يتبين صدقه وكذبه من وجوهٍ متعددة)[٥٩].

فمعرفة النبي من المتنبىء سهلة ويسيرة، فالنبوة موجودة منذ وجد الإنسان

---

(٥٧) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٨٩.
(٥٨) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٨٩.
(٥٩) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٩١.

على وجه الأرض فالأصل في البشرية معرفة النبوة لا الجهل بها، فيعرف الناس دعوة الأنبياء وأخلاق الأنبياء وصفات الأنبياء بالتوارث، فالنبي الأول هو الإنسان الأول وهو آدم عليه السلام. وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام: (والنبوة مشتملة على علوم وأعمال لابد أن يتصف الرسول بها وهي أشرف العلوم وأشرف الأعمال، فكيف يشتبه الصادق فيها بالكاذب ولا يتبين صدق الصادق وكذب الكاذب من وجوه كثيرة، ولا سيما والعالم لا يخلو من آثار نبي من لدن آدم إلى زمننا، وقد علم جنس ماجاءت به الأنبياء والمرسلون وماكانوا يدعون إليه ويأمرون به، ولم تزل آثار المرسلين في الأرض، لم يزل عند الناس من آثار الرسل ما يعرفون به جنس ماجاءت به الرسل ويفرقون بين الرسل وغير الرسل)[٦٠].

فالناس تعرف كذب الانسان عندما يدعي النبوة ويأمر بأمور باطلة منكرة، كالشرك وعبادة الأوثان والظلم والكذب والنهي عن عبادة الله والإيمان باليوم الآخر فمثل هذا لا يشك فيه كذبه[٦١].

ثم ضرب مثالا بالدجال قائلا: (ولهذا لما كان الدجال يدعي الإلهية لم يكن ما يأتي به دالا على صدقه للعلم بأن دعواه ممتنعة في نفسها وأنه كذاب)[٦٢].

ولقد أوضح شيخ الإسلام - بناء على ذلك - كيف عرفت خديجة صدقه ﷺ حيث قالت له عندما جاء إليها يرتجف بعد نزول الملك عليه لأول مرة (كلا والله لا يخزيك الله إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتحمل الكَلّ وتقري الضيف وتكسب المعدوم وتعين على نوائب الحق)[٦٣]. فبينت خديجة بهذا الكلام ما ينفي عنه السوء (وهو ماكان مجبولا عليه من

---

(٦٠) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٩١.

(٦١) انظر شرح العقيدة الأصفهانية ص ٩١.

(٦٢) انظر شرح العقيدة الأصفهانية ص ٩١.

(٦٣) هذه قطعة من حديث فقد روى مسلم في صحيحه باب بدء الوحي (قالت خديجة: كلا أبشر فوالله لا يخزيك الله أبدا والله إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقرى الضيف وتعين على نوائب الحق). صحيح مسلم بشرح النووي ج ٢ ص ٢٠٠.

مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم. . . وقد علم من سنة الله أن من جبله الله على الأخلاق المحمودة ونزهه عن الأخلاق المذمومة فإنه لا يخزيه)(٦٤).

وبعبارة أخرى يرى شيخ الإسلام أن هناك مسلكين لمعرفة النبوة: المسلك الأول النوعي ويعني به موافقة ماجاء به النبي من الهدى لما جاء به الأنبياء السابقون لوحدة النوع بينهما. وهو مما استدل به النجاشي على نبوته ﷺ عندما استخبرهم عما يخبر به فقرؤوا القرآن قال: (إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة)(٦٥).

وبهذا المسلك عرف ورقة بن نوفل صدق النبي ﷺ وكان ورقة نصرانيا فعندما أخبره النبي ﷺ بخبره قال: (هذا هو الناموس الذي كان يأتي موسى وإن قومك سيخرجونك، فقال النبي ﷺ أو مخرجيَّ هم؟ فقال نعم. لم يأت أحد بمثل ما جئت به إلا عودي وإن يدركني يومك أنصرك نصرا مؤزرا. ثم لم يلبث ورقة أن تُوُفي)(٦٦).

والمسلك الثاني: الشخصي ويعني به ما يحيط بشخص النبي ﷺ من القرائن الدالة على صدقه، وهو ما استدل به هرقل ملك الروم من خلال ما أجابه به أبوسفيان، عندما سأله عن أحوال النبي ﷺ أثناء وجوده في بلاد الشام قبل أن يسلم، فقد علم من أبي سفيان أن النبي ﷺ كان صادقا لا يتهم بكذب وكان لا يغدر، وأنه ذو نسب ولم يسبق أن ادعى أحد منهم النبوة قبله وأن النبي ﷺ لم يكن من سلالة الملوك وأن أتباعه من الضعفاء وأنهم يزيدون ولا ينقصون بالارتداد عن الدين، وأن الحرب بينه وبينهم سجال وعرف طبيعة دعوته، وأنه يدعو إلى عبادة الله وحده وعدم الإشراك بالله وإلى إقامة الصلاة والصدق والعفاف والصلة.

---

(٦٤) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٩٣.

(٦٥) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٩٣.

(٦٦) هذه قطعة من الحديث السابق وفيه كما في صحيح مسلم: (فقال له ورقة هذا الناموس الذي أنزل على موسى عليه السلام ياليتني فيها جذع ياليتني أكون حيا حين يخرجك قومك فقال رسول الله ﷺ: أومخرجي هم؟ قال ورقة نعم لم يأت رجل قط بما جئت به إلا عودي وإن يدركني يومك أنصرك نصرا مؤزرا). صحيح مسلم بشرح النووي ج ٢ ص٢٠٣ - ٢٠٤. شرح العقيدة الأصفهانية ص٩٣.

فاستنتج هرقل من هذا أن النبي صادق في دعوته، لأن الرسل تبعث في أشرف أنساب قومها ولأنه لم يسبق بهذه الدعوة فانتفى بذلك احتمال أن يكون بدعواه يتأسى بقول قيل قبله، وأمر آخر فليس من آبائه ملك، فبطل احتمال أن يكون بدعـواه إنما يطلب مجد آبائـه، ثم إنه كان صادقا لا يكذب فما كان ليكذب على الله ويدع الكذب على الناس. ولأن أتباعه الضعفاء يزيدون ولا ينقصون وهكذا أتباع الأنبياء ضعفاء ولا يتركون الإيمان إذ دخل قلوبهم.

كما أنه لايغدر والأنبياء أوفياء لا يغدرون، ثم إن دعوته هي دعوة الأنبيـاء السابقين التوحيد والصلاة والصدق والعفاف. ثم قال هرقل: (فإن كان ما تقول حقا فسيملك موضع قدمي هاتين. وقد كنت أعلم أنه خارج ولم أكن أظن أنه منكم فلو أني أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاءه ولو كنت عنده لغسلت عن قدمه)(٦٧).

وقد اعتـرض بعض المتكلميـن كالمـازري، كما يقول شيـخ الإسلام، على طريقة هرقل في معرفته لصدق النبي ﷺ زاعما أنه لا يمكن معرفة النبوة إلا بالمعجزة، وقد أبطل ابن تيمية هذا الاعتراض بقوله (وليس الأمر على ما قال، بل كل عاقل سليم الفطرة إذا سمع هذا السؤال والبحث علم أنه من أدل الأدلة على عقل السائل وخبرته واستنباطه ما يتميز به هل هو صـادق أو كاذب. . .)(٦٨).

وبهذا يتضح أن السلف لم يجعلوا المعجزة هي الطريق الوحيد لمعرفة صدق النبي. بل هنالك طرق أخرى كالبشارات والنظر في أحوال النبي والنظر في دعوته ونصر الله وتأييده له، فبكل هذا يمكن معرفة صدق النبي في دعواه.

---

(٦٧) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١ ص ٣٢ ح ٦. وانظر شرح العقيدة الأصفهانية ص ٩٤ - ٩٩.

(٦٨) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٩٩.

٣ - الاستدلال بالمعجزة على غير صدق النبي من العقائد:

والمعجـزة لا تقتصر دلالتهـا على إثبـات صدق النبي - كما يرى إمام الحرمين - بل إنّ علماء السلف يرون أنها موصلة إلى إثبات توحيد الربوبية وإثبات صفاته تعالى وإثبات المعاد، وأنها طريقة شرعية إذ استخدمها الأنبياء مع أقوامهم، فموسى عليه السلام أقام الحجة على فرعون وقومه - الذين أنكروا ربوبية الله سبحانه وتعالى - مستخدما المعجزات التي أيده الله بها ولقـد استـدل شيخ الإسـلام بقصة موسى مع فرعون مثبتا صحة دلالة المعجزات كطريق لإثبات توحيد الربوبية، فبعد أن ساق الآيات التي تحكي قصة موسى مع فرعون وهي قوله تعالى: ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ. قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا﴾ إلى قوله ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَارَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَابَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ. قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ؟ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلأَوَّلِينَ. قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ. قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَابَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ. قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَـٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِىَ بَيْضَآءُ لِلنَّـٰظِرِينَ﴾(٦٩).

ثم قال بعد سوق هذه الآيات: (فهنا قد عرض عليه موسى الحجة البينة التي جعلها دليلا على صدقه في كونه رسول رب العالمين، وفي أن له إلها غير فرعون يتخذه، وكذلك قال تعالى ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾(٧٠). فبين أن المعجزة تدل على الوحدانية والرسالة، وذلك لأن المعجـزة التي هي فعـل خـارق للعـادة تدل بنفسها على ثبوت الصانع، كسائر الحوادث بل هي أخص من ذلك، لأن الحـوادث المعتادة ليست في الدلالة كالحوادث الغريبة، ولهذا يسبح الرب عندها، ويمجد ويعظم مالايكون عند المعتاد، ويحصل في النفوس ذلة من

---

(٦٩) سورة الشعراء آية ١٦ - ٣٣.

(٧٠) سورة هود آية ١٤.

ذكر عظيته مالايحصل للمعتاد، إذ هي آيات جديدة فتعطى حقها، وتدل بظهـورها على الرسول، وإذا تبين أنها تدعو إلى الإقرار بأنه رسول الله فتقرر بها الربوبية والرسالة)[٧١].

ولقد تابع ابن القيم شيخه في أهمية المعجزة كطريق من الطرق الموصلة إلى إثبات الصانع، بل هي من أقوى الطرق لقوة ارتباطها بمدلولاتها، إذ هي تجمع بين دلالة الحس والعقل ودلالتها ضرورية والله عز وجل سماها آيات وبينات لذلك. يقول: (وهذه الطريق من أقوى الطرق وأصحها وأدلها على الصانع و صفاته وأفعاله، وارتباط أدلة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها، فإنها جمعت بين دلالة الحس والعقل ودلالتها ضرورية بنفسها، ولهذا يسميها تعالى آيات بينات وليس في طرق الأدلة أوثق ولا أقوى منها، فإن انقلاب العصا ـ تقلها اليد ـ ثعبانا عظيما يبتلع ما يمر به، ثم يعود عصا كما كانت من أدل دليل على وجود الصـانع وحياته وقدرته ومشيئته وإرادته وعلمه بالكليات والجزئيات، وعلى رسالة الرسول وعلى المبدأ والمعاد، فكل قواعد الدين في هذه العصا وكذلك اليد وفلق البحر طوقا والماء قائم بينهما كالحيطان ونتق الجبل من موضعه ورفعه على قدر العسكر العظيم فوق رؤوسهم)[٧٢].

ومما يجدر ذكره أن البيهقي قد حكى أن بعض مشايخه سلكوا ـ في إثبات الصانع وحدث العالم ـ طريق الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة. وذلـك (لأن دلائلهـا مأخـوذة من طريق الحس لمن شاهـدها ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها)[٧٣].

والواقع أن من يتدبر أحوال الرسل، لايجدهم يأمرون الكافر إذا أراد الإيمـان والصبـي إذا أبلـغ، أن ينظـر أولا فـي إثبـات وجـود الله وصفاته،

---

(٧١) مجموع الفتاوي ١١/٣٧٨. وانظر ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص٩٢.
(٧٢) مختصر الصواعق ص ١٩٥.
(٧٣) الاعتقاد للبيهقي ص ٤٥.

وبعد ذلك ينظر في جواز الرسالة وإمكانها وأن الله حكيم لا يظهر المعجزة على يد كذاب بل كانوا يدعون الناس دون فصل بين الإيمان بالله والإيمان بهم.

ويؤسسون إيمانهم بالله وإيمانهم بهم على المعجزة نفسها.

فالمعجزة إذا ظهرت وشاهدها الإنسان كانت من أعظم الأدلة على وجوده سبحانه وقدرته وعلمه وعلى صدق الرسول وأنه مؤيد من الله.

الخاتمة

انتهيت من دراستي لمنهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة عرضا ونقدا على ضوء المذهب السلفي إلى تقرير الحقائق التالية:

أولاً : تتمثل العقيدة عند إمام الحرمين في تحديد المصطلحات العقدية والاستدلال على العقائد بطرقه المختلفة.

ثانياً : يتابع إمام الحرمين في كتابيه الإرشاد والشامل - المتكلمين والأصوليين قبله - في مفهوم الحد والغرض منه والقول ببساطته ونفي التركيب عنه مخالفا في ذلك المنطق الأرسطي.
أما في البرهان فتبدو معرفته بالحد الأرسطي وميله إليه وإن كان لم يخرج حدوده في الكتاب المذكور طبقا للحد الأرسطي خلافا لمن يدعي ذلك من الباحثين.

ثالثاً : يرى إمام الحرمين أهمية تحديد المفاهيم والمصطلحات العقدية قبل استعمالها في القضايا العقدية والاستدلال عليها والجدل حولها تحديدا للمراد تحديدا دقيقا.
ويعنى في كتبه بذكر كثير من هذه المصطلحات وتحديدها وإن كان يستخدم في دراسته العقدية بعض المصطلحات الدخيلة على الفكر الإسلامي كالجوهر والعرض... الخ.

رابعاً : يوافق شيخ الإسلام على ما يذهب اليه إمام الحرمين وغيره من المتكلمين في مفهوم الحد والغرض منه وبساطته ونفي التركيب عنه.
ويخالفهم فيما يقعون فيه من أخطاء لغوية او شرعية فيما يصفونه من حدود.

وفي إثبات مصطلحاتهم العقدية لله تعالى أو بنفيها عنه مطلقا مع ما يتضمنه الإثبات أو النفي المطلق من معان باطلة في حق الله تعالى.

خامساً: يحصر إمام الحرمين طرق إثبات العقائد في العقل والنقل والمعجزة. حيث يثبت بالعقل وحده ما يسبق إثبات صفة الكلام كوجود الله وحياته وعلمه، وبالسمع وحده ما يتوقف إثباته على الخبر الصادق، وبالمعجزة وحدها صدق النبي في نبوته. متابعا في ذلك المعتزلة ومخالفا لمنهج شيخه أبي الحسن الاشعري وعلماء السلف بصفة عامة.

سادساً: يبطل إمام الحرمين الاستدلال على العقائد بقياس الغائب على الشاهد وبإنتاج المقدمات على النتائج، وبالمتفق عليه على المختلف فيه وبالسبر والتقسيم المنتشر لا المنحصر، وهي الطرق التي استعملها ائمة الأشاعرة قبله وذلك في البرهان ـ بعد أن استعملها في أول حياته في الإرشاد والشامل.

سابعاً: مع استدلال إمام الحرمين بقاعدة (ما لا دليل عليه يجب نفيه) في الإرشاد فقد أبطلها في الشامل كما أنه يستدل بصحة الشيء على صحة مثله وباستحالته على استحالة مثله كما يستدل بقياس الأولى في العقيدة النظامية فقط.
أما القياس الأرسطي فلم يستدل به خلافا لمن قرر ذلك من الباحثين.

ثامناً: دلالة العقل مقبولة عند السلف في باب العقائد إذا استعملت فيها الطرق الصحيحة، وهي بذلك لا تتعارض مع دلالة النصوص الصحيحة. ويتمثل منهج الاستدلال العقلي عند السلف في صحة الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد وإنتاج المقدمات النتائج.

والسبر والتقسيم والاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه خلافا لما انتهى اليه إمام الحرمين في البرهان من بطلان الاستدلال بذلك.
كما يتمثل المنهج السلفي في الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله واستحالته على استحالة مثله. والاستدلال بقياس الأولى وعدم الاستدلال بالقياس الأرسطي (القياس الشمولي) وبقاعدة (ما لا دليل عليه يجب نفيه).

تاسعاً: يرى إمام الحرمين عدم ندرة النصوص القرآنية خلافا لما يزعمه بعض الأصوليين كما يرى قطعية دلالة هذه النصوص في باب العقائد.

عاشراً: يرى إمام الحرمين دلالة الظواهر على العقائد التي توافق مقرراته العقلية في نظره.
أما ما يخالفها كما يظن فإنه يعمد ـ في الإرشاد والشامل ـ إلى تأويلها طبقا لضوابطه في التأويل وبالطرق التي يراها من تخصيص العام وتقييد المطلق، وتقدير مضاف محذوف أو اختيار المعنى المرجوح اعتبارا للقرينة العقلية الصارفة عن إرادة المعنى الراجح في نظره.
أما في النظامية فإنه يبدع الأخذ بالتأويل ـ كما يمنعه في البرهان ـ زاعما أن التفويض هو مسلك السلف الصالح.

حادي عشر: كما يرى إمام الحرمين دلالة المفهوم ـ خلافا لنفاة القول به ـ طبقا للأسس التي تقوم عليها تلك الدلالة من اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به، واقتضاء العقل واللغة أن التحديد بالزمان والمكان والعدد يقتضي تخصيص الحكم بهذه المحدودات وأن الوصف المناسب يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء هذا الوصف.

ولكنه يختلف مع منهج علماء السلف ـ كغيره من المتكلمين ـ فيما يلي:

١ ـ في اعتبارهم آيات الصفات من الظواهر لمخالفتها في زعمهم لمقرراتهم العقلية.
حيث يعتبرها علماء السلف نصا في ذلك لعدم مخالفتها للعقل إذا أخذت ظواهرها على الوجه اللائق بذات الله طبقا لما هو مقرر عندهم من موافقه صحيح المنقول لصريح المعقول.

٢ ـ في تأويل الظواهر القرآنية الذي يلجأ إليه إمام الحرمين وغيره من المتكلمين لما يزعمونه من تعارضها مع المقررات العقلية حيث لا يلجأ علماء السلف الى تأويل تلك الظواهر إلا عند وجود نص صريح أو قرينة موجودة في نفس الآية يمنعان من إرادة المعنى.

٣ ـ كما يختلف مع إمام الحرمين في زعمه أن منهج السلف في آيات الصفات هو التفويض إلى الله في فهم معانيها حيث يعتبرون التفويض من قبيل التجهيل.

ثاني عشر: يتفق المنهج السلفي مع منهج إمام الحرمين في دلالة النصوص القرآنية على العقائد وقطعيتها وإعمال دلالة المفهوم في هذا الباب.

ثالث عشر: يرى إمام الحرمين صحة الاستدلال على العقائد بالحديث المتواتر.
أما خبر الآحاد فمع أخذه في الأمور العملية فإنه لا يحتج به في العقائد لأنه لا يفيد العلم ولا سيما إذا كان مخالفا لدلالة العقل في نظره ـ أما إذا كان مضمونه غيرمستحيل فإنه يقبل

دلالته على سبيل التدين وغلبة الظن.

رابع عشر : اضطراب موقف إمام الحرمين من خبر الآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول فتارة يحكم بإفادته للعلم وتارة يحكم بعدم إفادته له كما في البرهان.

خامس عشر : مع مخالفة علماء السلف لإمام الحرمين فيما يحصل به ثبوت الخبر فإنهم يقررون ما ذهب اليه إمام الحرمين من الاحتجاج بالخبر المتواتر في إثبات العقائد أما خبر الآحاد المتلقى بالقبول فإن علماء السلف يرون إفادته للعلم ومن ثم يرون الاحتجاج به في جميع القضايا الشرعية عقدية وعملية خلافا لما انتهى إليه رأي إمام الحرمين في ذلك.

سادس عشر : يرى إمام الحرمين حجية الإجماع ووقوعه خلافا لمن يمنعون ذلك ويستدل به على بعض ما يقرره من العقائد.

سابع عشر : يرى علماء السلف صحة الاستدلال بالإجماع على العقائد وإن كانوا يرون تعذر تحقّق العلم بالإجماع بعد الصحابة والتابعين مع مخالفتهم لإمام الحرمين في الأساس الذي تقوم عليه حجية الإجماع وإبطالهم لما يذكره المتكلمون من الإجماع على بعض عقائدهم الباطلة.

ثامن عشر : يختلف إمام الحرمين في حكم دلالة المعجزة وبوجه تلك الدلالة وشرائطها عن المنهج السلفي في ذلك، كما لا يستدل على صدق النبي إلا بالمعجزة وحدها، ولا يستدل بالمعجزة على شيء من العقائد الأخرى.

تاسع عشر : مع اختلاف المنهج السلفي عن منهج إمام الحرمين في نظرته لشرائط المعجزة ودلالتها فإنه يخالفه كذلك فيما يراه علماء السلف من صحة الاستدلال على صدق النبي بغير المعجزة من قرائن الأحوال الصحيحة وبشارات الأنبياء ومضمون رسالة النبي نفسها.

كما ان المنهجين يختلفان بما يراه علماء السلف كذلك من الاحتجاج بالمعجزة على غير صدق النبي من العقائد الأخرى كوجود الله وصفاته وأفعاله.

ثبت المراجع

ـ الإبانة عن أصول الديانة.
لأبي الحسن الأشعري. تحقيق د. فوقية حسين محمود.
دار الأنصار بالقاهرة. الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ

ـ اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية.
لابن قيم الجوزية الدمشقي. دار الفكر. القاهرة ١٤٠١هـ

ـ الإحكام في أصول الأحكام.
تأليف سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي محمد الآمدي.
توزيع دار الباز للنشر والتوزيع. مكة المكرمة.
دار الكتب العلمية. بيروت.

ـ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة.
للإمام عبدالله بن مسلم بن قتيبة. ضمن كتاب عقائد السلف، تحقيق علي سامي النشار ـ عمار جمعي الطالبي. الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧١م.

ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.
لإمام الحرمين الجويني. حققه د. محمد يوسف موسى، د. علي عبدالمنعم عبدالحميد. الناشر مكتبة الخانجي شارع عبدالعزيز ـ مصر طبع ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م.

- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل.
تأليف محمد ناصرالدين الألباني. بإشراف محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي. الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ .

- الأسماء والصفات.
للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ٤٥٨ تحقيق: الشيخ عماد الدين أحمد حيدر. دار الكتاب العربي بيروت. لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

- أصول الدين.
للإمام الأستاذ أبي منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي البغدادي الطبعة الأولى. استانبول - مطبعة الدولة ١٣٤٦هـ .

- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن.
تأليف محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي المطابع الأهلية للأوفست. الرياض، ١٤٠٣هـ .

- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث.
تصنيف الإمام الحافظ الكبير أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي الشافعي. خرج أحاديثه أحمد عصام الكاتب.
منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت الطبعة الأولى ١٤٠١هـ .

- إعلام الموقعين عن رب العالمين.
لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية. تعليق طه عبدالرؤوف. دار الجبيل. بيروت. لبنان. ١٩٧٣م.

- إمام الحرمين.
ابوالمعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني حياته وعصره. آثاره وفكره تأليف: د. عبدالعظيم الديب، دار القلم. الكويت. الطبعة الأولى ١٤٠١هـ.

- إمام الحرمين وأثره في بناء المدرسة الأشعرية.
تأليف: علي محمد جبر. رسالة لنيل شهادة العالمية مع درجة أستاذ جامعة الأزهر كلية أصول الدين.

- الأنســاب.
للإمـام أبي سعيد عبـدالكـريم بن محمـد بن منصور التميمي السمعـاني ت ٥٦٢ حققـه: عبدالرحمن المعلمي. الناشر محمد أمين. بيروت. لبنان.

- الإيمـان.
لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية. تحقيق محمد خليل هراس دار الطباعة المحمدية. القاهرة.

- البحر المحيط. (مخطوط).
بدر الدين محمد بهادر بن عبدالله الزركشي ت ٧٩٤.
ج ١. المكتبة الأزهرية. أصول الفقه ٢٠١، ٧٢٢ رقم التصوير ٣٣٨/ ٦٧٨.

- البداية والنهاية.
لأبي الفداء الحافظ ابن كثير. مكتبة المعارف. بيروت. الطبعة الثانية ١٩٧٧.

ـ البرهان في أصول الفقه.

لإمام الحرمين الجويني ٤١٩ ـ ٤٧٨. تحقيق د. عبدالعظيم الديب توزيع دار الأنصار بالقاهرة. الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ .

ـ البصائر النصيرية في علم المنطق.

تأليف: الإمام زين الدين عمر بن سهلان الساموي. المطبعة الكبرى الأميرية ١٣١٦ ـ ١٨٩٨هـ . الطبعة الأولى.

ـ تاج العروس من جواهر القاموس.

للإمام القوي محب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت. لبنان.

ـ تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي.

تأليف د. حسن إبراهيم حسن. دار الأندلس. بيروت.

ـ تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك إلى منتصف القرن الخامس الهجري.

تأليف د. محمد جمال الدين سرور. دار الفكر العربي. القاهرة.

ـ التبصرة في أصول الفقه.

تأليف الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروز آبادي الشيرازي ت ٤٧٦هـ تحقيق محمد حسن هيتو. دار الفكر.

ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري.

تأليف أبي القاسم على بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي. دار الكتاب العربي. بيروت. لبنان.

- التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة.
تأليف شمس الدين السخاوي. عني بطبعه ونشره أسعد الحسني ١٤٠٠ هـ.

- التحقيق والبيان في شرح البرهان.
للإمام أبي الحسن علي الأبياري مخطوط في مكتبة مراد ملا، له صورة (بالميكروفيلم) في جامعة أم القرى.

- التدمرية
تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع تأليف شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية. تحقيق محمد بن عودة السعوي الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ.

- الترغيب والترهيب من الحديث الشريف.
للإمام الحافظ زكي الدين عبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري ت ٦٥٦.

- تفسير القرآن العظيم.
لأبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي ت ٧٧٤ طبع بدار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه.

- التلخيص
لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني. رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه. إعداد الطالب عبدالله جولم وشبير أحمد العمري الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة شعبة أصول الفقه.

- التمهيــد
تأليف الإمام أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني تحقيق: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي.
المكتبة الشرقية. بيروت ١٩٥٧م.

- التمهيد في أصول الفقه.
تأليف محفـوظ بن أحمد بن الحسين أبي الخطاب الكلوذاني ت ٤٣٢هـ . تحقيق محمـد بن علي بن إبـراهيم. الـطبعـة الأولى ١٤٠٦هـ ، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع.

- تيسير القواعد المنطقية (شرح الرسالة الشمسية).
تأليف الاستاذ د. محمد شمس الدين.
مطبعة دار التأليف ٨ شارع يعقوب بالمالية بمصر. الطبعة الثالثة.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن.
تأليف أبي جعفر محمد بن جرير الطبري. الطبعة الثالثة ١٣٨٨.

- الجويني إمام الحرمين.
للدكتورة فوقية حسين محمود. المؤسسة المصرية للتأليف والأنباء والنشر.

- الحدود في ثلاث رسائل.
تأليف الفاكهي وإخوان الصفا وابن سينا.
تقديم وتحقيق د. عبداللطيف محمد العبد.
منشورات المكتبة العصرية. صيدا - بيروت.

- الحيـدة.
للامام عبدالعزيز يحيى بن مسلم الكناني المكي ت ٢٤٠ هـ قام بتصحيحه فضيلة الشيخ إسماعيل الأنصاري.

- دائرة المعارف الإسلامية.
نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي، أحمد الشنتاوي إبراهيم زكي خورشيد، عبدالحميد موسى.

- درء تعارض العقل والنقل.
لابن تيمية أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم. من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.

- دمية القصر وعصرة أهل العصر.
لأبي الحسن الباخرزي ت ٤٦٧ تحقيق د. سامي مكي العاني. مطبعة النعمان. الطبعة الأولى ١٣٩١ هـ.

- ذيل تاريخ بغداد.
للحافظ محب الدين أبي عبدالله محمد بن محمود بن الحسن. المعروف بابن النجار البغدادي. تصحيح د. قيصر فرح. دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن/ الهند/ الطبعة الأولى.

- الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله:
للإمام أبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل
تصحيح إسماعيل الأنصاري. نشر وتوزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

ـ الرد على المنطقيين.
للإمام شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية.
إدارة ترجمان السنة/ لاهور/ باكستان/ الطبعة الثانية ١٣٩٦ هـ .

ـ الرسالـة
للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٣)هـ .
تحقيق أحمد محمد شاكر ١٣٠٩.

ـ روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات.
تأليف العـلامـة المتبـع المـيرزا محمـد باقر الموسوى الخوانساري الأصبهاني. تحقيق/ أسد الله اسماعيليان. دار الكتاب العربي. بيروت/ لبنان ١٣٩٢ هـ .

ـ سنن ابن ماجه.
للحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه (٢٠٧ ـ ٢٧٥)هـ تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي.
دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ـ سنن الترمذي.
لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩ ـ ٢٩٧)هـ تحقيق كمال يوسف الحوت. دار الفكر ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨م.

ـ سير أعلام النبلاء.
للذهبي. مخطوط في جامعـة أم القـرى للمكتبة المركزية قسم المخطوطات رقم المصور ٢٢٤٧.

- السنـة.
للإمام أبي عبدالرحمن بن عبدالله ابن إمام أهل السنة أحمد بن حنبل. تحقيق ودراسة. د. محمد بن سعيد القحطاني الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ. دار ابن القيم.

- الشامل في أصول الدين للإمام الجويني.
تحقيق د. علي سامي النشار. فيصل بدير عون. سهير محمد مختار الناشر المعارف بالاسكندرية.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب.
تأليف أبي الفلاح عبدالحي العماد الحنبلي. الناشر: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان.

- شرح الإرشاد.
لأبي بكر بن ميمون. مخطوط مكتبة أحمد الثالث رقم ١٨٦٠.

- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم.
تأليف الشيخ أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبراني اللالكائي ت ٤١٨هـ.
تحقيق د. أحمد سعد حمدان. الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض ص. ب ٧٦١٢.

- شرح الأصول الخمسة.
لقاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد. تعليق الإمام أحمد بن الحسين ابن ابي هاشم. تحقيق: د. عبدالكريم عثمان. الناشر: مكتبة وهبة. الطبعة الأولى ١٣٨٤.

- **شرح الطحاوية في العقيدة السلفية.**
تأليف قاضي القضاة علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي.
تحقيق أحمد محمد شاكر. مكتبة الرياض الحديثة بالرياض.

- **شرح العقيدة الأصفهانية.**
لابن تيمية أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم. تقديم حسين محمد مخلوف. دار الكتب الحديثة. مصر شارع الجمهورية.

- **شرح العقيدة الواسطية. لشيخ الإسلام ابن تيمية.**
تأليف محمد خليل هراس. مراجعة عبدالرزاق عفيفي. نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد الطبعة الرابعة.

- **شرح المواقف.**
طبع في القسطنطينية عام ١٢٣٩ هـ بمعرفة الحاج إبراهيم الصائب.

- **الشرح والإبانة على أصول الديانة ومجانبة المخالفين ومباينة أهل الأهواء المارقين لأبي عبيدالله عبيدالله بن بطه العكبري.** رسالة ماجستير مقدمة من رضا نعسان. جامعة أم القرى عام ١٣٩٩ هـ .

- **الشريعـة.**
للإمام أبي بكر محمد بن الحسين الآجري ت ٢٦٠.
تحقيق: محمد حامد الفقي. الناشر: حديث اكادمي نشاط آباد باكستان.

ـ الشفا ـ المنطق والقياس.
لأبي علي بن سينا. تحقيق سعيد زايد. القاهرة. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٣٨٣ هـ.

ـ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل.
تأليف الإمام العالم ابن قيم الجوزية.
دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت. لبنان ١٣٩٨ هـ.

ـ صحيح البخاري.
لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري. دار الجيل. بيروت.

ـ صحيح مسلم.
للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ ـ ٢٦١)هـ تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. دار الفكر للطباعة والنشر ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣م.

ـ الصفات الخبرية بين الإثبات والتأويل.
رسالة ماجستير. إعداد الطالب عبدالله آدم الأثيوبي عام ١٣٩٨ هـ. جامعة الملك عبدالعزيز. كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. قسم العقيدة.

ـ صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام.
لجلال الدين السيوطي. نشر عباس أحمد الباز. مكة المكرمة.

ـ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة.
تصنيف الشيخ أبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب الشهير

بابن قيم الجوزية. تحقيق: د. علي بن محمد بن الدخيل الله دار العاصمة الرياض. النشرة الأولى ١٤٠٨ هـ.

- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة.
تأليف: عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني. الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ. دار القلم. دمشق. بيروت.

- طبقات الشافعية.
لأبي بكر هداية الله الحسيني ت ١٠١٤. تحقيق عادل نويبهقي. دار الآفاق الجديدة. بيروت. لبنان.

- طبقات الشافعية.
لجمال الدين عبدالرحيم الأسنوي ت ٧٧٢هـ. تحقيق: عبدالله الجبوري دار العلوم للطباعة والنشر ١٣:١ هـ.

- طبقات الشافعية الكبرى.
لتاج الدين أبي نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي (٧٢٧ - ٧٧١)هـ تحقيق محمود محمد الطناحي - عبدالفتاح محمد الحلو. دار إحياء الكتب العربية.

- ظهر الإسلام.
تأليف أحمد أمين. دار الكتاب العربي. بيروت. لبنان. الطبعة الثالثة.

- عصمة الأنبياء.
تأليف الإمام فخر الدين الرازي ت ٦٠٦هـ.

- **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين.**
للإمام تقي الدين محمد بن أحمد الحسني الفاسي المكي ٨٣٥ هـ تحقيق فؤاد سيد. القاهرة ـ ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٦م.

- **العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة. تحليل ونقد.**
تأليف د. محمود أحمد خفاجي. الطبعة الأولى. مطبعة الأمانة ٣ جزيرة بدران. القاهرة.

- **الغياثي. غياث الأمم في التياث الظلم.**
لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني (٤١٩ ـ ٤٧٨)هـ تحقيق د. عبدالعظيم الديب. الطبعة الأولى طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر.

- **الفتاوى الكبرى.**
تأليف شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم الشهير بابن تيمية. قدم له وعرف به حسين محمد مخلوف دار المعرفة. بيروت. لبنان.

- **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري.**
للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت ٨٥٢هـ ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي. تصحيح محبي الدين الخطيب. المطبعة السلفية.

- **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني.**
تأليف أحمد عبدالرحمن البنا الساعاتي. دار الحديث. عطفة الرسام بالغورية. القاهرة.

ـ **فقه إمام الحرمين ـ خصائصه ـ أثره ـ منزلته.**
تأليف: عبد العظيم الديب. طبع على نفقه الشيخ خليفه بن حمد آل ثاني. الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥م

ـ **القاعدة المراكشية.**
لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية. تحقيق د. ناصر الرشيد/ رضا نعسان. الناشر مطابع الصفا ١٤٠١ هـ .

ـ **الكافية في الجدل.**
للجويني إمام الحرمين. تحقيق فوقيه حسين محمود. طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ١٣٩٩ هـ .

ـ **الكامل في التاريخ.**
للإمام العلامة أبي الحسن علي بن محمد بن محمد المعروف بابن الأثير ٦٣٠هـ ـ الناشر: دار الكتاب العربي ص. ب ٥٧٦٩ ـ ١١ بيروت ـ الطبعة السادسة.

ـ **اللباب في تهذيب الأنساب.**
تأليف: عزالدين بن الأثير الجزري. دار صادر. بيروت.

ـ **لسان العرب.**
للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور دار صادر. بيروت.

ـ **لمع الأدلة.**
في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة.

لعبـدالملك الجويني (إمام الحرمين أبي المعالي). تقديم وتحقيق: د. فوقية حسين محمود. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر. الدار المصرية للتأليف والترجمة.

ـ **اللمع في أصول الفقه.**
للإمـام أبي إسحـاق إبـراهيم بن علي الشـيرازي الفيروزآبادي الشافعي (٧٤٦خ) دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .

ـ **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع.**
للإمام أبي الحسن الأشعري ٣٣٠هـ . تحقيق حمود غرابه. مطبعة مصر ١٩٥٥.

ـ **لوامـع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية. شرح الدرة المضيّة في عقيدة الفرقة المرضية.**
تأليف الشيخ محمد بن أحمد السفاريني. المكتب الإسلامي.

ـ **مجمع الزوائد.**
للحـافظ نورالدين علي بن أبي بكر الهيثمي ت ٨٠٧هـ . دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

ـ **مجموعة الرسائل.**
إدارة الطباعة المنيرية. دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان.

ـ **مجموعة الرسائل والمسائل.**
للإمـام تقي الـدين ابن تيمية. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى.

- **مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية.**
جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم. مكتبة المعارف، الرباط ـ المغرب.

- **المحيط بالتكليف.**
للقاضي عبدالجبار. جمع الحسن بن أحمد بن متوية. تحقيق عمر السيد عزمي. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر. الدار المصرية للتأليف والترجمة.

- **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة.**
تأليف ابن قيم الجوزية. اختصره الشيخ محمد الموصلي مكتبة المتنبي. القاهرة.

- **مذاهب الإسلاميين.**
تأليف الدكتور عبدالرحمن البدوي. دار العلم للملايين. بيروت. الطبعة الأولى ١٩٧١م.

- **مذكرة أصول الفقه.**
تأليف الشيخ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي. المكتبة السلفية. باب الرحمة. المدينة المنورة.

- **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان.**
للإمام أبي محمد عبدالله بن أسعد اليافعي اليمني ت ٧٦٨ منشورات مؤسسة الأعلمي. بيروت. الطبعة الثانية ١٣٩٠ هـ.

- **المستصفى من علم الأصول.**
للإمام أبي حامد محمد الغزالي. دار الفكر. المطبعة الأميرية ببولاق - مصر ـ الطبعة الأولى.

- مسند أبي يعلى الموصلي.
للإمام الهمام أبي يعلى أحمد بن علي الموصلي (٢١٠ - ٣٠٧هـ) تحقيق: إرشاد الحق الأثري. مؤسسة علوم القرآن. الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ.

- المسودة في أصول الفقه.
تأليف ثلاثة من أئمة آل تيمية هم أبوالبركات عبدالسلام وأبوالمحاسن عبدالحليم وشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم جمعها: أحمد بن محمد الحراني الدمشقي ت ٧٤٥. تقديم: محمد محيي الدين عبدالحميد. مطبعة المدني. المؤسسة السعودية بمصر العباسية. القاهرة.

- معيار العلم في فن المنطق.
للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥ هـ) تحقيق محمد مصطفى أبوالعلا. مكتبة الجندي. سوق أم الغلام بسيدنا الحسين بمصر.

- المغني في أبواب التوحيد والعدل (المخلوق).
للقاضي أبي الحسن عبدالجبار. تحقيق مجموعة من العلماء. الدار المصرية للتأليف والترجمة.

- مغيث الخلق في ترجيح القول الحق.
لأبي المعالي عبدالملك الجويني. الناشر حديث آكاديمي فيصل آباد. باكستان ١٤٠٢ هـ.

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.
للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤هـ). دار

إحياء التراث العربي. بيروت. تصحيح هلموت ريتر. الطبعة الثالثة.

ـ **مقدمة ابن خلدون.**
دار القلم. بيروت. لبنان. الطبعة الرابعة ١٩٨١م.

ـ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي.**
تأليف د. علي سامي النشار. الطبعة الثالثة ١٩٦٧م. دار المعارف.

ـ **مناهج التفكير في العقيدة بين النصيين والعقليين.**
رسالة مقدمة لنيل درجة العالمية «الدكتوراة» في العقيدة والفلسفة د. عماد خفاجي. جامعة الأزهر. كلية أصول الدين. قسم العقيدة والفلسفة.

ـ **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم.**
لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ). دائرة المعارف العثمانية. حيدر آباد ـ الدكن ١٣٥٩. الطبعة الأولى.

ـ **المنخول من تعليقات الأصول.**
لأبي حامد الغزالي ت ٥٠٥هـ. حققه محمد حسن هيتو. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت. ص. ب ٥١٦٩.

ـ **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري.**
تأليف د. محمد حسن الزين. المكتب الإسلامي. الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ. بيروت.

- **منهاج السنة النبوية.**
تأليف ابي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية. تحقيق: رشاد سالم. دار الثقافة والنشر جامعة الإمام محمد بن سعود ١٤٠٦ هـ.

- **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.**
تأليف شيخ الإسلام. الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.

- **المواقف في علم الكلام.**
تأليف: عضد الله والدين عبدالرحمن بن أحمد الإيجي. عالم الكتب. بيروت.

- **الموطأ.**
لإمام الأئمة وعالم المدينة مالك بن أنس رضي الله عنه. تصحيح: محمد فؤاد عبدالباقي. دار إحياء الكتب العربية فيصل عيسى البابي الحلبي.

- **النبوات.**
للإمام العلامة شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان ١٤٠٢ هـ.

- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.**
تأليف: جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي ٨٧٤هـ وزارة الثقافة والإرشاد القومي. المؤسسة المصرية العامة.

ـ نقض تأسيس الجهمية.
تأليف: أبي العباس شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. تصحيح وتعليق محمد بن عبدالرحمن بن القاسم. الطبعة الأولى.

ـ نقض المنطق.
تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق الشيخ محمد بن عبدالرزاق حمزه والشيخ سليمان الصنيع تصحيح. محمد حامد الفقي. مكتبة السنة المحمدية شارع سامي البارودي. القاهرة.

ـ نهاية السول.
شرح الآسنوي للإمام جمال الدين عبدالرحيم الآسنوي ت ٧٧٢هـ . مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر بمصر.

ـ هوامش على العقيدة النظامية.
لإمام الحرمين الجويني. د. محمد عبدالفضيل القوصي. الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤م. دار الطباعة المحمدية ٣٠ درب الأتراك بالأزهر. القاهرة.

ـ الورقات.
لأبي المعالي إمام الحرمين عبدالملك بن يوسف الجويني. مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر.

ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.
لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان ت ٦٨١ هـ تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد. مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة



مطبعة
مركز الملك فيصل
للبحوث والدراسات الاسلامية


Bibliotheca Alexandrina
0338349